Российская Академия Наук
Институт философии

БЕССМЕРТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ ДЕКАРТА

(Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Рене Декарта)

Москва
1997

ББК 87.3
Б-53

Редакционная коллегия:
Н.В.Мотрошилова, (отв. редактор)Т.Б.Длугач, О.И.Мачульская

Рецензенты:
кандидат филос. наук *М.А. Гарнцев*
доктор филос. наук *Т.А. Кузьмина*
кандидат филос. наук *В.Н. Порус*

Б-53 Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международ ной конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Рене Декарта). – М., 1997. – 181 с.

Монография посвящена всестороннему и серьезному обсуждению вклада выдающегося философа Рене Декарта в историю философии и влияния его идей на последующую, в том числе современную культуру. Ее авторы - известные отечественные и зарубежные ученые, среди которых особенно следует выделить Поля Рикера.

Книга рассчитана на широкую философскую публику.

ISBN 5-201-01958-7

НАСЛЕДИЕ РЕНЕ ДЕКАРТА: СПОР О ПАРАДИГМАХ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

2 — 4 апреля 1996 г. в Институте философии Российской Академии наук проходила Международная конференция, посвященная 400-летию со дня рождения Рене Декарта. Конференция была организована Институтом философии и проводилась при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, а также при содействии Посольства Франции в России.

На открытии конференции выступили вице-президент Российской Академии наук В.Н.Кудрявцев, директор ИФ РАН академик РАН В.С.Степин, господин Пьер Морель, Посол Франции в России в 1993-1996 гг.

На конференции выступили с докладами известные зарубежные ученые: Поль Рикер (Франция) — президент Международного Института философии, почетный профессор Университета Париж X и Чикагского Университета, директор журнала «Метафизика и мораль»; Оливье Монжен (Франция) — директор издательства «Эспри»; Маттиас Шрамм (ФРГ) — профессор Тюбингенского Университета.

В конференции приняли участие известные российские исследователи: А.В.Брушлинский, А.Т.Фоменко, Н.В.Мотрошилова, А.Л. Доброхотов, В.В.Соколов, М.С.Козлова, В.Н.Катасонов, Т.Б.Длугач, В.П.Визгин, М.А.Гарнцев, Е.В.Ознобкина.

Выступление академика **В.С.Степина** было посвящено анализу вклада Рене Декарта в развитие науки и философии нового времени, а также — науки и философии нашего столетия. В XX веке нет недостатка в критике и попытках преодоления картезианства. Однако оно не утратило актуальности и в наши дни. Декартовское требование рефлексии и анализа оснований научного мышления имеет чрезвычайно важное значение. Суть проблемы заключается в пересмотре аксиоматической базы познания. Задача современной мысли состоит в том, чтобы расширить модель рационального познания, осуществить научно-философскую рефлексию над самими основаниями науки. В случае отказа от рационального ядра мышления и подчинения его иррационально-волевым аспектам культуру ожидает деградация. Рационализм имеет огромное социальное значение. Жить в гражданском обществе значит вступать в диалог с другими людьми, анализировать их позиции, находить консенсус на основе рациональности.

В выступлении господина **Пьера Мореля** было подчеркнуто, что проведение в России, в Институте философии РАН Международной конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Рене Декарта, имеет важное значение с точки зрения продолжения многовекового диалога русской и французской культуры. Освоение мысли Декарта в России последних десятилетий — особая страница в развитии российской философии. В этой связи П.Морель говорил о философском наследии М.Мамардашвили, для которого «картезианские размышления» были одним из путей разработки собственной концепции. В построении философской теории Мамардашвили исходил из картезианского понятия когнитивного акта. В современном мире мы как никогда нуждаемся в углубленном изучении философии Декарта. Картезианское cogito, мобилизующее энергию мышления, помогает объединить силы перед лицом неизвестности, вернуться к самим истокам человеческой мысли, способной выработать новые принципы и ценности жизни.

Доклад профессора **Поля Рикера** «Кризис Cogito» был посвящен проблеме гносеологического значения картезианского cogito, анализу его обсуждения и критики в истории философии. По мнению П.Рикера, картезианское cogito открывает эру современной субъективности. Идея cogito предполагает, что в основу философского познания ставится принцип метафизического сомнения. Данный метод включает в себя три последовательных этапа: уверенность в собственном существовании исходя из факта мышления («Я мыслю, следовательно, я существую»); проверку мнений посредством сомнения; шаг в направлении идеи, превышающей субъективное «Я». Концепция Рене Декарта положила начало дискуссии по поводу так называемого «картезианского круга»: если личная уверенность лежит в основе представлений об истине, то каким образом возможно выйти за пределы cogito и откуда проистекает понятие трансцендентного? Ряд философов (Мальбранш, Спиноза) подвергали учение Декарта критике за субъективизм и бессилие перед лицом абсолютного. С точки зрения других (Кант, Фихте, Гуссерль) — картезианское cogito обладает фундаментальной ценностью, поскольку вера в существование абсолютного связана с уверенностью индивида в своем собственном существовании.

В докладе **Оливье Монжена** «О Декарте, о некоторых интерпретациях его учения и о раздоре между «старыми» и «новыми» мыслителями» были проанализированы интерпретации фило-

софского наследия Декарта в философии нового и новейшего времени. Согласно О.Монжену, имеющиеся интерпретации философии Декарта можно свести к двум основным тенденциям: рационалистической и иррационалистической и антирационалистической, что наглядно демонстрирует конфликт между так называемыми «старыми» и «новыми» философами. По мнению философов, которых Монжен называет «старыми» (имея в виду, в частности, Ревеля или Кассирера), Декарт был недостаточно последователен в своем рационализме: Он не сумел глубоко и полно оценить достижения науки своего времени и, сосредоточив внимание на обсуждении проблемы первопричины, совершил возврат к метафизике и схоластике. С точки зрения «новых» философов — таких как Хайдеггер, Леви-Строс, Деррида — Декарт не является рационалистом в чистом виде. Картезианское cogito — свидетельство кризиса рационального познания, открывающее тенденцию нерационального осмысления мира.

Доклад академика **А.Т.Фоменко** «Декарт в истории математики» был посвящен основным открытиям французского ученого в области данной науки. Декарт впервые предложил рассматривать алгебру в качестве всеобщей математики, разработал принцип описания геометрических и физических объектов средствами алгебры, ввел в употребление понятие «декартово пространство», обладающее множеством параметров. Докладчик рассмотрел глубокое и всестороннее влияние концепции Декарта на математическую науку последующего периода (Гаусс, Лагранж, Риман, Пуанкаре).

В докладе **А.В.Брушлинского** «Декарт и психологическая наука в России XX века», говорилось о вкладе выдающегося мыслителя в мировую психологию и интерпретации его идей российскими исследователями. Декартом были сформулированы понятия cogito, психики, души, врожденных идей, впервые в истории разработана схема рефлекторной дуги. Декарт отстаивал принцип дуализма мыслящей и протяженной субстанций, трактовал психику как форму ориентировочной деятельности, обращенную не на внешний мир, а на себя, то есть положил начало интроспекционизму в психологии. В начале XX в. мировая психологическая наука переживала кризис, связанный с неполнотой декартовско-локковского интроспекционизма в объяснении сознания. В трудах российских психологов, таких как Выготский, Бехтерев, Рубинштейн, были предприняты попытки синтезировать основные концепции психического, существовав-

шие в данный период: интроспекционизм, бихевиоризм, психологию духа, что способствовало формированию новой концепции психического.

В докладе **Н.В.Мотрошиловой** «Размежевание с Декартом в русской философии Серебряного века» было отмечено, что отношение российских философов к учению Декарта заключает в себе парадокс: с одной стороны, формально декартоведение как специальное исследование в России было представлено немногочисленными работами, с другой стороны, полемика с Декартом была очень важна для таких выдающихся российских мыслителей, как В.С.Соловьев, И.А.Ильин, С.Л.Франк, Н.А.Бердяев и для многих других авторов. Российская философия конца XIX — начала XX вв. в целом принимает декартовский принцип сомнения как фундаментальную философскую процедуру. Тем не менее с точки зрения российских философов из факта осознания индивидом собственного «я» неправомерно делать вывод о существовании трансцендентального субъекта. Российская философия пытается преодолеть ограниченность западноевропейского, в частности декартовского, трансцендентализма на пути усиления онтологических акцентов. Российские авторы подвергали критике учение Декарта, интерпретируя его как односторонний и крайний рационализм. Они отвергали декартовский аналитизм и отдавали предпочтение синтезу, стремились противопоставить дуализму идею Всеединства мира. Для российских философов неприемлем Бог Декарта, являющийся, по их мнению, абстрактным дополнением к механицизму природы. Они противопоставляли картезианству учение о Богочеловечестве, принцип единства веры, познания и любви.

В докладе **А.Л. Доброхотова** «Кьеркегор как критик декартовского cogito» были сопоставлены концепции Декарта и Кьеркегора. Фундаментальное утверждение Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую» в последующей философии неоднократно подвергалось радикальной критике. Первая волна такой критики связана с фигурой Вико, отвергавшего дуализм Декарта как источник угрозы раскола единого мира на две параллельные субстанции: телесную и духовную. Вторая волна критики была связана с деятельностью философов экзистенциальной ориентации. Они настаивали на принципиальной несовместимости наличного бытия и экзистенции. Тем не менее объективно существует ряд положений, общих для учения Декарта и концепции Кьеркегора. Оба философа различными путями приходят к

идее, согласно которой экзистенция является неустранимым компонентом мышления. Они едины и в том, что временная и структурная длительность души есть идеальность, что акт чистой мысли соединяет нас с абсолютным бытием и отчуждает от мира феноменального.

Согласно **Маттиасу Шрамму**, выступившему с докладом «Трактат Декарта» «Страсти души и традиция», Декарт является основоположником принципиально новой теории аффектов. До Декарта аффекты квалифицировались лишь негативно — как источник человеческих пороков. Их обуздание вменялось в обязанность индивиду. Декарт же рассматривает аффекты в качестве составной части нервной деятельности человека. Аффекты не являются, с точки зрения Декарта, недостатком психической организации живых существ. Они — естественные порывы чувств, обеспечивающие упорядоченное функционирование человеческого тела, сбалансированное соотношение волевого и физического начал.

В докладе **В.Н.Катасонова** «Методизм и прозрения. О границах декартовского методизма» обсуждалась проблема границ декартовского методизма. Сначала это делалось на примере декартовской аналитической геометрии, которая далеко не всеми современниками принималась как подход, аутентично выражающий природу геометрии (главный противник — И.Ньютон). Затем в докладе обсуждался вопрос об имманентных «генетических» границах декартовского философского метода. Значение философского и научного наследия Декарта, по мнению докладчика, состоит в том, что благодаря Декарту новоевропейская мысль впервые во всей остроте поставила проблему методического познания и его границ.

В докладе **М.С.Козловой** «Дуализм Декарта: компромисс или принципиальная позиция?» была предпринята попытка осмыслить дуализм Декарта с позиций последующей философии. Концепция дуализма не была философской ошибкой. Декарт основательно и глубоко продумал ее. М.С.Козлова защищала мысль о том, что только дуализм позволяет философу открыть особую сферу трансцендентального (чистого, теоретического) мышления, принципиально отличающегося от мышления о предметах в их природно-натуральном ряду. Были прослежены тенденции дальнейшего развития идеи Декарта о двойственном (натуралистическом и критическом характере философствования (Декарт-Кант-Гуссерль). Представив доклад в жанре «опыты современ-

ного прочтения Декарта» М.С.Козлова полемизировала с некоторыми философскими подходами к познанию, развиваемыми сегодня в отечественной и зарубежной литературе (социальная детерминация знания и др.).

В докладе **М.А.Гарнцева** «Проблема абсолютной свободы в философии Декарта» были рассмотрены некоторые аспекты теории творения вечных истин, впервые изложенные Декартом в 1630 г. в трех письмах Мерсенну. Отрицая самодостаточность фундаментальных принципов логики, математики и т.д., Декарт ставил их в полную зависимость от Бога, установившего эти законы так же, «как король устанавливает законы в своем королевстве». Усомнившись в эффективности «аналогии сущего» и делая акцент на понятии непостижимого и бесконечного божественного всемогущества, Декарт подчеркивал, что абсолютная божественная свобода есть отсутствие каких бы то ни было предпочтений, то есть абсолютное безразличие к созданию вечных истин и вообще чего бы то ни было. В отличие от схоластов, трактовавших возможность только как непротиворечивость, Декарт признавал закон непротиворечия лишь сотворенной вечной истиной и отказывался считать противоречие, как его понимает человеческий ум, единственным критерием возможного и невозможного. Он рассматривал акт творения как переход от сферы абсолютного поссибилизма к сфере осуществленного, в которой особая роль отводилась cogito. Но переход от «неклассической» логики божественных всесовершенства и всеправдивости, от апофатики к катафатике не устранял исходного дуализма двух «систем отсчета». Признание этого дуализма позволяет по-новому взглянуть на некоторые основоположения философии Декарта, в частности на развивавшееся им онтологическое доказательство бытия Бога.

В докладе **В.В.Соколова** «Проблема религиозного и философского Бога в системе воззрений Декарта» был проведен анализ взглядов французского мыслителя на проблему абсолютного. Докладчик сделал вывод о двойственности картезианского понимания Бога. С одной стороны, Декарт развивает философскую концепцию Бога как безличного бесконечного и вневременного начала, креационистские функции которого были сведены к минимуму. С другой стороны, Декарт был вынужден придерживать традиционного религиозно-мистического представления о Боге как всемогущей, всеведущей, всесовершенной силе.

Выступление **Т.Б.Длугач** было посвящено проблеме взаимоотношения мышления и сознания в философии Рене Декарта. Французский философ предъявляет ряд требований, которым должна удовлетворять новоевропейская трактовка субъекта. В отличие от прежнего «средневекового субъекта» он должен опираться на самого себя, на собственный ум и здравый смысл, а не на традицию, обычай, авторитет. Речь идет о замене авторитарного средневекового разума новоевропейским. Декарт почти не использует термин «сознание», однако в данном случае он уместен. Без взаимодействия сознания и мышления, без расщепления разума на мышление и сознание не может происходить развитие самого мышления.

В докладе **Е.В.Ознобкиной** «Анализ трактата Декарта "Описание человеческого тела"» было осуществлено рассмотрение данной работы с метафизических позиций. С точки зрения докладчика, картезианский проект cogito не был реализован философом в полной мере. У Декарта скорее главенствует проект «интуиции универсального присутствия». Этот проект отличает стремление выявить некое равноустойчивое присутствие индивида в мире, что позволило бы в метафизическом плане располагать своим "я" и научиться технике распоряжения своим телом в антропологическом плане — путем познания себя как вещи.

В докладе **В.П.Визгина** «Декарт: ясен до безумия?» была проанализирована проблема связи понятий ясности и безумия в контексте философской концепции Декарта. Декарт описывает три состояния иррациональности: безумие, грезы, заблуждение. Недостоверное знание должно быть подвергнуто процедуре метафизического сомнения и на основе этого подтверждено или опровергнуто. В истории философии сложилось мнение о Декарте как о радикальном рационалисте, исключающем нерациональное из сферы знания. Между тем подход Декарта к проблеме ясности более глубок. Так философ вводит в свою концепцию фигуру «злого гения», безумного в экзистенциальном плане. Сила cogito, согласно учению Декарта, превосходит абсолют и проявляет себя в процессе пересечения очевидности и веры.

Доклады, представленные на конференции, вызвали живой интерес присутствующих. К слову сказать, Красный зал Института философии РАН был заполнен заинтересованной и взыскательной публикой. После каждого доклада завязывались острые дискуссии. Основные темы дискуссий были связаны, во-первых, с попытками актуализировать наследие Декарта, вписать его в сегодняшние процессы научного и философского позна-

ния, развития общества, культуры, становления личности, во-вторых, с трудной и настоятельно необходимой историко-философской работой, направленной на уточнение роли великого Декарта в развитии человеческой мысли. Соотношению картезианства с традициями отечественного философствования было уделено особое внимание.

Знаменателен факт преемственности в российской культуре: 300-летие со дня рождения Декарта отмечалось осенью 1896 года в Московском университете. Нынешний, 400-летний юбилей был достойно отмечен в обстановке полной свободы мысли и дискуссий.

О.И.Мачульская

Пьер Морель[*]

ВЫСТУПЛЕНИЕ НА ОТКРЫТИИ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ, ПОСВЯЩЕННОЙ 400-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ РЕНЕ ДЕКАРТА

Я очень счастлив и горд от того, что мне предоставлена возможность выступить на открытии международной конференции, посвященной Рене Декарту. Эта конференция, знаменующая 400-летний юбилей Декарта, который родился 31 марта 1596 г., и проходящая почти в день его рождения, представляет собой нечто более значительное, чем просто чествование.

Я не являюсь специалистом в данной области. Тем не менее я хотел бы сослаться на проводившийся в Лицее дю Парк под руководством Жана Лакруа «Год Декарта». Этот давний опыт побуждает меня поддержать подобную инициативу. Я хочу поздравить организаторов конференции господина Степина и госпожу Мотрошилову.

Я хотел бы также поприветствовать французских участников конференции: профессора Поля Рикера, который уже неоднократно приезжал в Россию для того, чтобы познакомить студентов со своими идеями о будущем демократии, и господина Оливье Монжена, директора Издательства «Эспри», которое благодаря дружбе Бердяева и Мунье с самого начала было ориентировано на связь с Россией.

Перед лицом этой квалифицированной и представительной аудитории мне хотелось бы также сказать, что сегодня нам не

* Посол Франции в России в 1993-1996 гг.

хватает еще одного философа — Мераба Константиновича Мамардашвили, отводившего философии Декарта центральное место при построении своей собственной концепции. Я не имею возможности излагать сейчас его учение. Я просто хочу напомнить, что он вполне определенно исходил в своей теории из того, что он назвал «когитальным актом и когитальным аппаратом». Этот философ, обращавшийся на античный манер к устным рассуждениям, после своей преждевременной кончины вновь обрел жизнь благодаря публикации его работ. Этот человек, избравший «жизнь под знаком картезианства», дал новый импульс взаимосвязи французской и русской культуры с трагической легкостью истинного грузина.

Мераб, с которым мне посчастливилось лично встретиться двадцать лет назад, придавал решающее значение фундаментальному порыву мыслящего субъекта, стремящегося совершить переход от личного опыта к гармоничному мышлению.

Не мне говорить о важной роли такого подхода в жизни сегодняшней России. Несомненно, это станет предметом Вашего обсуждения, которому я желаю плодотворности.

Мне хочется лишь добавить, что эта международная конференция чрезвычайно актуальна и для французских специалистов, занимающихся российской проблематикой и работающих совместно с учеными России. Необходимо отметить особую значимость предварительного максимально строгого анализа современной ситуации в России. Каковы наши результаты в данной области? В действительности за последние десять лет мы прошли два этапа: в начале — пять лет эйфории, затем — пять лет относительного разочарования. По моему мнению, этот последний этап завершается, и он должен подготовить следующую фазу — трудную, но необходимую, — которую я назвал бы рациональным постижением России такой, какая она есть на самом деле.

Мне хотелось бы распространить нашу дискуссию на Европу в целом, Европу в широком смысле слова.

Разве возможно не задуматься о тех условиях, в которых жил тот, кого Валери называл «наш интеллектуальный Ришелье»? Мы видим, что философ творил в Европе, разумеется, отличной от современной, однако также полной потрясений. Декарт не отворачивался от актуальных проблем своей эпохи. Напротив, он избрал деятельную позицию и создавал свою систему трактатов и рассуждений размышлений и принципов, вступая в

прямой и активный диалог с величайшими умами своего времени, с правителями государств.

Сегодня мы, как никогда, нуждаемся в интеллектуальном единении, опирающемся на cogito и мобилизующем энергию личности и укрепляющем ее решимость. В период окончания религиозных войн и завершения идеологического противостояния, в ситуации, в которой мир наводнен информацией, толкающей человечество в русло дезориентирующего эмпиризма, нам особенно необходима подобная декартовская устремленность, позволившая мыслителю идти впереди своей эпохи.

Мы пытаемся устранить опасность новых столкновений, возникающих на переломном этапе развития постиндустриального общества в условиях наметившихся конфликтов между теми объединениями, которые пришли на смену биполярной конфронтации Востока и Запада, идущей сегодня на убыль и имеющей несколько карикатурный характер, однако настолько вошедшей в привычку, что ее даже возводили в ранг принципа международных отношений.

Мы стремимся мобилизовать силы перед лицом новой угрозы, мы учимся регулировать невиданные кризисы, мы формируем новые правила общественной жизни. Однако при этом ощущается некоторое смятение и недостаток ориентиров, побуждающие человечество впадать в заблуждение и доверяться новым мифам. Было бы целесообразнее еще раз вернуться к предварительному анализу, который бы позволил нанести сокрушительный удар измышлениям последнего десятилетия на всем континенте во имя созидания современных механизмов, способных обуздать насилие и предложить новые правила поведения, сосуществования и взаимодействия.

Мне кажется, что будет чрезвычайно своевременно, символично и дальновидно поставить этот вопрос сегодня в Москве, и я убежден в том, что Вы находитесь на правильном пути.

Перевод выполнен *О.И.Мачульской*

Поль Рикер

КРИЗИС COGITO

Принято считать, что картезианское cogito открывает эпоху современной субъективности, потому что именно благодаря cogito **«я»** впервые была отведена роль **основания**, то есть **решающего** условия возможности философствования. В связи с этим встает вопрос о том, не рождается ли **кризис cogito**, о котором, опираясь на различные философские принципы, будут говорить Юм, Ницше и Хайдеггер одновременно с самой постановкой проблемы cogito.

Опираясь на три первых «Размышления» Декарта, я ставлю задачей обосновать два следующих утверждения. В начале мне хотелось бы отметить, что возведение принципа **«cogito ergo sum»** в ранг исходной истины положило начало радикальному разрыву в философии. Затем мне хотелось бы показать, насколько cogito в том виде, в каком оно было исторически сформулировано Декартом, на самом деле далеко от непомерных амбиций, которыми наделяла его последующая философская традиция. «Размышления» Декарта или — если воспроизвести полное название трактата, что будет уместно в данном случае — «Размышления о Первой Философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом» — действительно неординарное сочинение, поскольку для того, чтобы **начать** философствовать, следует со всей уверенностью заявить о существовании «я» в качестве исходной истины, однако

для того, чтобы **продолжить** философствовать, эту же уверенность в определенном смысле следует лишить ее главенствующего положения. Цель моего исследования — доказательство тезиса о том, что **кризис cogito** проявляет себя одновременно с **введением cogito** в философию.

Введение cogito

Первые два «Размышления» свидетельствуют о чрезмерных амбициях философии, основывающейся на cogito. С первых же строк речь идет об универсальном и радикальном характере данного проекта: «...мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала, если только я хочу когда-либо установить в науках что-то прочное и постоянное»[1]. Эта процедура универсальна в той же мере, что и сомнение, затрагивающее все области знания без исключения, приравнивая их к «мнениям»: и здравый смысл, и науку, в частности математику и физику, и философскую традицию. Однако наряду с универсальностью важно подчеркнуть и радикальность данной процедуры. Она коренится в самой природе сомнения и не имеет ничего общего с той неуверенностью, которая имеет место в трех перечисленных выше областях знания. Радикальное сомнение требует того, чтобы любую реальность можно было бы заподозрить в том, что она — всего лишь вымысел, чтобы элементарные истины геометрии и арифметики считались недостоверными, чтобы различие между бытием и видимостью было признано неустойчивым. Однако все эти подозрения не идут ни в какое сравнение с теми, в некотором смысле локализованными сомнениями, которые присутствуют в сфере чувственно воспринимаемых достоверностей научного или метафизического характера, чья истинность является неоспоримой даже в момент сомнения. Предположение о тотальном обмане проистекает из такого рода сомнения, которое Декарт называет «метафизическим сомнением», подчеркивая его несоизмеримость с любым внутренним сомнением, имеющим место там, где речь идет о достоверности. Для того, чтобы сделать сомнение еще более драматичным, Декарт предлагает фантастическую гипотезу — фигуру великого обманщика или злого гения как искаженный образ правдивого Бога, уверенность в

существовании которого в свою очередь не выходит за границы обычного мнения. Возможно, он все устроил таким образом, говорит Декарт, «...что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три...»[2].

Что же происходит с «я» в подобной драматической ситуации? Здесь, как мне представляется, следует выделить два момента. С одной стороны, субъективность не терпит полного крушения в стихии мнений, даже если ее телесность подвергается разрушению: если я способен сомневаться в реальности чувственно воспринимаемых вещей, то я могу сомневаться и в том, что «...я сижу здесь, перед камином...»[3]; однако если будет уничтожено мое тело, то вместе с ним исчезнут и все критерии, подтверждающие мое существование. Тем не менее от того, что кто-то испытывает сомнение, субъективность вообще не может быть полностью поглощена пучиной сомнений. Сомневающийся человек не просто испытывает сомнение, он скорее руководствуется им: я постараюсь «...на свободе серьезно предаться этому решительному ниспровержению всех моих прежних мнений»[4]. И даже гипотеза злого гения является фикцией, созданной мною. «А посему, как я полагаю, я поступлю хорошо, если направлю свою волю по прямо противоположному руслу, обману самого себя и на некоторый срок представлю себе эти прежние мнения совершенно ложными домыслами...»[5]. Таким образом «**я**» приобретает могущество, несоизмеримое с радикальностью сомнения, которым оно руководствуется. Отсюда следует наше второе замечание: сомневающееся «**я**» — кто это? Разумеется, это — «я» Декарта: в «Рассуждении о Методе» явно подчеркиваются автобиографические моменты всего его предприятия. Автобиографичность присутствует и в «Размышлениях», что подтверждается, начиная с первых же строк: «Вот уже несколько лет, как я приметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин...»[6]. Однако по мере того, как сомнение приобретает радикальный характер, «**я**» все более утрачивает свою индивидуальность. Но не для того, чтобы превратиться в некое «я-тип» («je — type»), в вакантное место в ряду личных местоимений. Специфика сомнения приводит к тому, что «**я**» теряет свои автобиографические черты не для того, чтобы стать «любым» в определительном и демонстративном смысле, а для того, чтобы обрести такое же метафизическое и гиперболическое значение, как и само со-

мнение, сделаться таким «**я**», которое, лишаясь своей телесности, теряет опору и порывает как с условиями простого самообозначения, о котором говорится в теории речевых актов (speech — acts), так и со способностью быть идентифицированным другими лицами, о чем повествует «описательная метафизика» Стросона, и тогда, возможно, «...я буду рассматривать себя как существо, лишенное рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением...»[7]. По мере того как «я» приобретает метафизический и гиперболический характер, оно сразу превращается в эталон ценности, но лишь как единичный пример, не являющийся общезначимым с грамматической точки зрения: кто-либо после Декарта пройдет вновь этот путь сомнения, но уже в своем собственном качестве единичного «**я**». Но таким образом это «**я**» становится не-личностью, то есть неидентифицируемым, необозначаемым, оно находится за пределами различия между предикатами само-присваиваемыми (self-ascribable) и присваиваемыми другими (other ascribable) (Стросон). Вот почему субъект сомнения не нуждается в «другом», он теряет всякую опору и отрывается от условий диалога и совместной беседы. Нельзя даже сказать, что «я» ведет монолог, потому что монолог предполагает наличие диалога, который прерывается. Что еще можно сказать об этом «я», утратившем опору? Его настойчивое стремление сомневаться свидетельствует о воле к достоверности и к истине — на данной стадии мы не делаем различия между ними, что придает сомнению своего рода ориентир. В этом смысле сомнение не есть кьеркегоровское отчаяние, как раз наоборот, оно мотивировано волей к поиску, и «я» желает обрести истину вещей самих по себе, поскольку возникает сомнение в том, что в действительности вещи не являются таковыми, какими они нам представляются. С этой точки зрения небезынтересно отметить, что гипотеза злого гения воплощена в образе великого обманщика. Обман состоит именно в том, чтобы выдать видимость за «истинное бытие». Через сомнение «...я допускаю, что все видимое ложно...»[8], но я желаю найти «... даже самую малую вещь, которая была бы надежной и несокрушимой»[9].

Последнее замечание имеет решающее значение для понимания того, каким образом, согласно «Второму Размышлению», сомнение преобразуется в достоверность cogito. Это преобразование включает в себя три основных момента. Первый момент: в соответствии с онтологической направленностью сомнения

исходная достоверность, проистекающая из самого сомнения, — это уверенность «я» в собственном существовании, внутренне присущая самому процессу мышления; гипотеза великого обманщика предполагает, что «...раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я — нечто»[10]. Именно в этом и заключается суть экзистенциального утверждения: глагол «быть» употребляется в своем абсолютном значении, а не в качестве связки: «...я есмь, я существую...»[11]. Читатель, хорошо знакомый с трактатом «Рассуждение о Методе», возможно, удивится, не встретив известной формулировки: **cogito ergo sum**. Однако ее подразумевает другая формулировка: я сомневаюсь — я есмь. Различными способами: сначала сомневаться значит мыслить; затем «я есмь» связывается с сомнением посредством «следовательно» и подкрепляется всеми предшествующими доводами в пользу сомнения, и, таким образом, отсюда следует: для того, чтобы сомневаться, нужно быть. В конечном счете исходная очевидность не принадлежит чувственновоспринимаемой сфере: «Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова «я есмь», я существую или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным»[12]. (Мы опускаем пока ограничение «всякий раз, как я произношу», оно будет играть решающую роль, когда речь пойдет о том, что я называю кризисом cogito).

Но если первая очевидность является достоверностью экзистенциального порядка, то за ней следует другая достоверность, непосредственно связанная с первой: я есмь нечто мыслящее. Следующие вопросы побуждают к дальнейшему развитию этой первой очевидности. «Но пока я еще недостаточно хорошо понимаю, что я есмь — я, в силу необходимости существующий...»[13]. И еще: «...я знаю..., что существую, и спрашиваю лишь, что я представляю собой — тот, кого я знаю»[14]. Этот переход от вопроса «**кто?**» к вопросу «**что я представляю собой?**» подготовлен употреблением глагола «быть», колеблющимся между абсолютным и предикативным смыслом: «я есмь, я существую» — «я являюсь чем-то». Чем-то, но чем? Ответ на данный вопрос ведет к той самой формулировке, которая проистекает из cogito: «...я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум, дух, интеллект, разум, все это — термины, значение которых прежде мне

было неведомо»[15]. Вопрос «чем?» вовлекает нас в область предикативного поиска, направленного на выяснение того, в чем заключается мое знание о себе самом, или еще точнее, что есть моя собственная природа. И с этого момента возобновляется просеивание мнений посредством методического сомнения, как и в «Первом Размышлении», при этом делается ставка на совокупность предикатов, прилагаемых к тому «я», существование которого подтверждает очевидность того, что **«я есмь»**. Это **«я», становясь** мыслью, то есть способностью суждения, утрачивает индивидуальную определенность. Заметим тем не менее, что выражение «нечто мыслящее» придает «я» статус предиката, однако при этом мышление, которое ему приписывается, само остается без определения. Данное положение имеет решающее значение для понимания отказа от собственных слов, имеющего место в «Третьем Размышлении», где утверждается решающее значение выражения **«я мыслю»**. Если под мыслями подразумевается то, что «принадлежит» мышлению, то эти мысли, привносящие различия в cogito, рассматривают не исходя из их репрезентативной ценности, которая, как будет показано в дальнейшем, весьма неоднозначна, а основываясь на том, что мысли просто принадлежат субъекту и это свидетельствует об их полной однородности.

Данное замечание ведет нас к третьему и последнему этапу победоносного шествия рефлексии. Многообразие идей, даже если они лишены репрезентативной ценности, позволяет выявить в недрах мышления различные **модусы**, а именно — те группы идей, которым соответствуют невыраженные формулировки согласно теории речевых актов (speech — acts): «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, а также обладающее воображением и чувствами»[16]. Это перечисление поднимает вопрос об идентичности субъекта, однако совершенно в ином смысле, нежели повествовательная идентичность конкретной личности. Речь может идти лишь о своего рода моментальной, внеисторичной идентичности **«я»** в его операциональном разнообразии. Эта идентичность является идентичностью «того же (un même), которая лежит за пределами альтернативы постоянства и изменения во времени, потому что cogito мгновенно. Здесь стоит привести следующий аргумент: «Ведь именно мое сомнение, понимание и желание столь очевидны, что более четкого объяснения не может пред-

ставиться»[17]. В данном случае очевидность свидетельствует об абсолютной невозможности разделить способы познания самого себя, следовательно — мою истинную природу. Соответственно очевидность того, **что** я есмь, очевидность, подразумевающая и то, **чем** я являюсь, равным образом распространяется и на идентичность «я», взятом во временном многообразии его поступков. Тождественность «я» способствует очевидности cogito. Хорошо известно, что в дальнейшем Ницше будет оспаривать этот аргумент[18]. В конце «Второго Размышления» мыслящий субъект приобретает статус, не имеющий ничего общего с тем, что принято называть личностью, агентом, говорящим лицом, субъектом воления, персонажем повествования. Как мы уже отметили, когда говорили о субъекте сомнения, субъективность, утверждающаяся путем рефлексии по поводу своего собственного сомнения, подкрепляемого введением образа великого обманщика, является субъективностью, **утратившей опору**. А эту опору Декарт, все еще сохраняя приверженность лексике субстанциализма, с которым, как ему казалось, он порвал, называл **душой**. Однако это противоположно тому, что он сам хочет сказать: то, что согласно сложившейся традиции называют душой, в действительности является субъектом, и функция этого субъекта сводится к наиболее заурядной и простой деятельности — акту мышления. И этого акта мышления, еще не имеющего определенного объекта, достаточно для того, чтобы преодолеть сомнение, потому что оно уже содержится в сомнении. И поскольку сомнение добровольно и свободно, мышление утверждает себя через сомнение. Именно в этом смысле формулировка «я существую мысля» является исходной истиной, то есть такой истиной, которой ничто не предшествует.

Кризис cogito

И все-таки даже статус исходной истины, присваиваемый cogito, потенциально заключает в себе истоки того, что я предварительно назвал **кризисом cogito**. В конечном счете суть вопроса состоит в том, чтобы выяснить, каким образом и какой ценой к этой первоистине может присоединиться следующая истина. Декарт предлагает нам придерживаться порядка доводов (l’ordre des raisons). Этот порядок имеет два различных аспекта: аналити-

ческий порядок (в математическом смысле), который представляет собой порядок постижения, или ordro cognoscendi, и синтетический порядок, представляющий собой «истину вещи», или ordro essendi[19]. На основании Первого Порядка в «Размышлениях» осуществляется движение от «я» к Богу, затем — к математическим сущностям, далее — к чувственно воспринимаемым предметам и телам. На основании Второго Порядка Бог из простого звена в цепи превращается в главное действующее лицо. Cogito было бы истинным абсолютом во всех отношениях, если бы удалось доказать, что существует лишь один единственный и, по-настоящему первый порядок, и что другой порядок, заставляющий его отступить на второй план, сводится к первому. Похоже, что «Третье Размышление» изменяет соотношение порядков в обратном направлении, отводя cogito положение, при котором оно подчиняется божественной истине, а та, в свою очередь, согласно «истине вещей» является первой.

Для того, чтобы понять замысел «Третьего Размышления», необходимо соотнести итоги «Второго Размышления» с вызовом, брошенным гипотезой о великом обманщике. Cogito остается исключением для сомнения в той мере, в какой очевидность и истинность совпадают и во мне присутствует идея, «...которая являет мне меня самого...»[20]. Однако ничто не гарантирует подлинности этих ясных и отчетливых идей. К тому же такая очевидность — истина живет лишь одно мгновение, на протяжении которого осуществляется акт рефлексии: «Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие»[21]. Как преодолеть ненадежность очевидности, заключенной в одном мгновении?

В «Третьем Размышлении» предлагается весьма ухищренный выход. Во «Втором Размышлении» было признано, что идеи, составляющие содержание мышления, образуют очевидность последнего, поскольку они неотделимы от «я». Таким образом, мне принадлежат именно идеи, присутствующие во мне, абстрагированные от их репрезентативной ценности, которую Декарт называл «объективным бытием» в противоположность «формальному бытию», помещающему все идеи в один ряд на основании того, что все они — результат моего мышления. Все будет выглядеть иначе, если мы станем рассматривать идеи с точки зрения их репрезентативной ценности; в этом случае идеи будут представлять различные степени совершенства. Равноправные, с позиции мышления, идеи перестанут быть таковыми и их цен-

ность будет зависеть от того, что они представляют. Итак, продолжает Декарт, существует такая идея, которая отличается от всех остальных: это — идея совершенства, которую считают философским синонимом Бога; как и все другие идеи, она присутствует во мне, но при этом обладает репрезентативным содержанием, несоразмерным с моим внутренним миром несовершенного индивида, обреченного продвигаться к истине мучительным путем сомнения. Удивительная ситуация: содержание превосходит его носителя. В таком случае встает вопрос об источнике этой идеи. Что касается всех остальных идей, я мог бы настаивать на том, что именно я являюсь причиной, их порождающей, поскольку они не обладают бытием, превосходящим мое «я». Однако я не способен быть причиной идеи Бога. Остается одно: эта идея была вложена в меня именно тем бытием, которое он представляет.

Я не стану обсуждать многочисленные трудности, связанные с теми или иными конкретными аспектами аргументации: право различать объективное бытие идей и их формальное бытие, право считать степени совершенства идеи соразмерными другим типа бытия, которые они представляют, право считать Бога причиной наличия идеи о нем в нас. Я имею также основание утверждать относительно cogito, что оно, вознесенное с помощью идеи бесконечности или совершенства, делается несопоставимым с его собственным положением конечного бытия.

Даже если в «Третьем Размышлении» основной акцент делается на доказательстве бытия Бога, то это не означает, что не заслуживает внимания то, каким образом все это отражается на cogito. Итоги данного рассуждения представлены в следующей формулировке: «...на свете я не один, но существует и какая-то иная вещь, представляющая собой причину данной идеи»[22] — «...идея всесовершенного и бесконечного существа..., идея Бога...»[23]. Путем своеобразного потрясения в результате обращения к новой уверенности в существовании Бога, находящегося над cogito, идея «я» представляет в глубоко трансформированном виде как факт признания Другого, обусловливающего присутствие во мне представления о нем. Оказывается, во мне живет такая идея, которую невозможно «...извлечь из меня самого...»[24]. Но тогда каким образом я пришел к ней? Она рождается в результате изменения моей позиции в исследовании самого себя. Теперь я ставлю вопрос о моей **способности** «порождать» собственные идеи, а не о том **факте**, что я имею их, что я

мыслю их. Именно с точки зрения такой способности идея Бога отлична от всех других идей: что касается идей предметов, «...они являют мне столь мало реальности...», что «...я не вижу, почему бы этим идеям не исходить от меня самого»[25]. Акцент делается на том, что я их **автор**, а не только носитель. Именно изменение позиции является решающим в отношении идеи Бога: в ней содержится настолько больше объективной реальности по сравнению с идеей меня самого, что это свидетельствует о том, что она не могла исходить от меня самого. Скорее следует говорить, что это идея Бога логически предшествует идее меня самого. И «...во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя»[26]. Следовательно, необходимо признать, что если Бог является источником моего ratio essendi, то он становится также и причиной моего ratio cognoscendi, поскольку я — несовершенное бытие, **бытие недостаточности**; поэтому несовершенство, связанное с сомнением, проясняется лишь в свете идеи совершенства; согласно «Второму Размышлению» я знаю о себе, что я существую и мыслю, но отнюдь не знаю о конечном и ограниченном характере своей природы. Этот недостаток cogito имеет далеко идущие последствия: он связан не только с несовершенством сомнения, но и с ненадежностью очевидности, побеждающей сомнение, и в особенности с отсутствием длительности; «я» cogito, предоставленное самому себе, это Сизиф, приговоренный вновь и вновь поднимать вверх камень уверенности наперекор сомнению. А Бог, который меня хранит, придает моей уверенности в себе постоянство, которое ей как таковой не присуще. Это строгое временное соответствие идеи Бога и идеи «я», рассматриваемое под углом зрения способности порождать идеи, побуждает сказать, что идея Бога «...у меня врожденная, подобно тому, как у меня есть врожденная идея меня самого»[27]. Или еще лучше: идея Бога присутствует во мне в качестве авторского знака на созданном им произведении, знака, подтверждающего подобие одного другому. В конечном счете нужно признать, что «...это подобие...воспринимается мной с помощью той же способности, благодаря которой я воспринимаю и самого себя»[28].

Продолжать далее соединение идеи Бога и идеи меня самого практически невозможно. Однако какие выводы можно сделать из всего этого относительно порядка доводов? То, что данный порядок представляет собой не линейную последователь-

ность, а круг: в этом потрясении, вызванном обратным движением от точки прибытия к исходной точке, Декарт усматривает определенное преимущество, а именно — устранение скрытой гипотезы Бога — обманщика, подкрепляющего и усугубляющего сомнение; знаменитый образ великого обманщика оказывается преодоленным во мне с того момента, как его место занимает Другой, действительно существующий и вполне достоверный. Но для нас, как и для первых оппонентов Декарта, вопрос заключается в том, чтобы уяснить, не совершил ли Декарт, придав порядку доводов форму круга и освободив cogito от его первоначального одиночества, переход к гигантскому порочному кругу.

Оказывается, что аргументация «Третьего Размышления» содержит в себе непреодолимую двусмысленность. Жестокая альтернатива, которая откроется грядущей истории, присутствует в концепции Декарта в скрытой форме: она предстает как переплетение двух противодействующих порядков: порядка субъективных доводов и порядка объективной истины вещей. Декарт верил в возможность непрерывного перехода от одного порядка к другому: это возможно, если при рассмотрении идей, содержащихся в мышлении, точку зрения относительно их репрезентативной ценности заменить на точку зрения их простой принадлежности cogito, относя при этом к репрезентативной ценности двусмысленность бытия, выраженную словами «объективное бытие». Говоря об объективном бытии, мы одновременно еще находимся **в** cogito и уже **вне** cogito. Мы еще находимся **в** cogito, потому что степени совершенства объективной реальности всякой идеи обладают такого же рода очевидностью, что и само cogito, по причине того, что объективная реальность является реальностью идей, а идеи не могут быть отделены от моей природы. Вместе с тем мы находимся **вне** cogito, потому что иерархия степеней совершенства увенчивается высшей идеей — идеей бесконечности, — которая для меня очевидна вследствие того, что она находится во мне, но при этом она вовсе не порождена мной — поскольку она более совершенна, чем мое сомневающееся «я».

Именно этот стержень «объективного бытия» идеи на середине пути от субъективной уверенности к объективной истинности не выдерживает критики. В действительности скорее именно на нарушение порядка, чем на его непрерывность обратили внимание авторы «Вторых» и «Четвертых Возражений», а также современные интерпретаторы творчества Декарта, вышедшие на

великую сцену истории субъективности уже после распада данной дилеммы. В выражении «объективное бытие» идеи именно термин «бытие» является ведущим. Иначе как я могу быть уверен в том, что на бытие идеи распространяется очевидность cogito? А если очевидность cogito не распространяется на него, то тогда оно — посторонний элемент, делающий очевидность cogito напрасной и бесплодной. Можно ли утверждать, что осознание моей конечности — составная часть отчетливого осознания существования как мышления? Это соединение является гетерогенным, поскольку последнее содержится в «я» и соответственно проистекает из него, тогда как первое не проистекает из «я» и в этом смысле не содержится в нем. Кроме того, в таком соединении достоверности существования как мышления и истины конечности первый компонент оказывается не только незавершенным и неполным, но, в сущности, и усеченным: что представляет собой в действительности мышление, являющееся результатом абстрагирования от этих неравных составляющих и от принципа, регулирующего эту несоразмерность? Если верно то, что в нашем первоначальном сознании существует исходное и нерасторжимое единство идеи «я» как конечности и несовершенства и идеи Бога как бесконечности и совершенства, то каким образом может сформироваться исходная уверенность в мнимом неведении относительно такого единства? Можно ли говорить о том, что это единство основывается на первоначальном единстве моего сознания и его содержания? Ведь имеет место резкий разрыв между принципом уверенности как первой составной части и принципом истинности как второй составной части такого соединения. С этого момента если относиться серьезно к той трансформации cogito, которая происходит на протяжении «Второго Размышления» и «Третьего Размышления», необходимо признать, что cogito, изолированное от сознания Бога, не выходит за пределы рассудка, с которым, как принято считать, оно порывает[29].

Но тогда даже не будучи низведенным до того уровня, который отводил ему Спиноза, cogito теряет свой характер исходной истины, поскольку идея «я», изолированная от идеи Бога, «...есть лишь искаженный образ «я»... В действительности не существует сознания Бога (то есть сознания своего собственного несовершенства и т.д.): истинное cogito связано с Богом»[30].

Здесь, как я думаю, открывается следующая альтернатива: либо cogito имеет значение основоположения, что, однако яв-

ляется бесплодной истиной, из которой можно делать какие-либо выводы, лишь порвав с порядком доводов разума; либо cogito как ограниченное бытие проистекает из идеи совершенства, и первичная истина утрачивает, таким образом, свой ореол исходного основания.

В посткартезианской философии данная альтернатива была преобразована в дилемму следующего содержания: с одной стороны, Мальбранш, а затем — Спиноза, исходя из произведенного в «Третьем Размышлении» ниспровержения, видели в cogito лишь истину абстрактную, усеченную, лишенную какого бы то ни было значения. В этом смысле Спиноза был наиболее последователен: согласно его «Этике», только высказывание, сделанное с позиции бесконечной субстанции, имеет основополагающее значение; cogito не только отступает на второй план, но и утрачивает свою формулировку от первого лица. В начале Второй Книги «Этики» в разделе, озаглавленном «Аксиома II», говорится о том, что человек мыслит. Аксиома I, предшествующая этому категоричному утверждению, еще более подчеркивает его подчиненный характер: «Сущность человека не заключает в себе необходимого существования, т.е. в порядке природы является возможным как то, чтобы тот или другой человек существовал, так и то, чтобы он не существовал»[31] . Проблематика «я» уходит из поля зрения философии. С другой стороны, для философского идеализма, представленного Кантом, Фихте и Гуссерлем (по крайней мере, в «Картезианских Размышлениях»), единственным адекватным прочтением cogito является такая его интерпретация, согласно которой уверенность как таковая не нуждается в существовании Бога, но несет на себе ту же печать субъективности, что и уверенность «я» в собственном существовании; доказательство доказательства, на котором строится божественная истинность, выступает в роли дополнения исходной уверенности. Если это так, то cogito не является первой истиной, из которой следует вторая, третья и т.д. истины, а представляет собой такое основание, которое формируется, опираясь только на само себя, и оно несовместимо с любыми как эмпирическими, так и трансцендентальными суждениями. Чтобы избежать трансцендентального идеализма, утверждение «я мыслю» должно быть свободно от элементов психологизма и особенно от доводов автобиографического характера. Оно должно стать кантовским «я мыслю», которое, как этого требует трансцендентальная дедукция, должно обладать способностью

сопровождать любые мои представления. Отсюда вытекает во всем своем величии проблематика «я», но достигается это ценой утраты связи с личностью, о которой идет речь, с отношением «я» — «ты», складывающимся в ходе словесного общения с обладающим ответственностью «я», с идентичностью исторической личности. Чему же отдать предпочтение: самоуничижению или самовозвеличению? Благодаря Декарту современная мысль была поставлена перед необходимостью делать выбор перед лицом этой весьма опасной альтернативы.

Перевод выполнен *О.И.Мачульской*

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Декарт Р.* Размышления о Первой Философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 16.
2 Там же. С. 19.
3 Там же. С. 17.
4 Там же. С. 16.
5 Там же. С. 19-20.
6 Там же. С. 16.
7 Там же. С. 20.
8 Там же. С. 21.
9 Там же.
10 Там же.
11 Там же. С. 22.
12 Там же. С. 21-22.
13 Там же. С. 22.
14 Там же. С. 23.
15 Там же.
Если картезианское cogito и заслуживает критики — в дальнейшем мы будем говорить об этом достаточно подробно, — то это не должно распространяться на употребление по отношению к res cogitans слова «нечто». В данном случае не следует опасаться опредмечивания: если «быть» означает «быть чем-то», то выражение«нечто мыслящее» просто является ответом на вопрос «**чем?**», который идентичен вопросу «что это за нечто?». Опасаться нужно лишь того, что,применяя слово «нечто» как по отношению к личностям, так и по отношению к физическим телам, мы не делаем различия между ними: это — ловушка для субстанциализма.
16 Там же. С. 24.
17 Там же.
18 Я преднамеренно опускаю известный фрагмент из «Второго Размышления» о куске воска, в котором показано, что я получаю знания о куске воска исключительно благодаря способности суждения, то есть без помощи чувств и воображения. Вопреки многочисленным интерпретациям этот аргумент не преследует цели отделить первичные свойства — протяженность и изменчивость — от вторичных — цвет, запах, вкус и т.д.; в действительности на данном этапе «Размышлений» мы продолжаем сомневаться в существовании тел. Задача этого аргумента — предотвратить ошибочную интерпретацию, основанную на перечислении, при котором чувству отводится место среди прочих характеристик, неотделимых от cogito. При объяснении того, **как** мы познаем кусок воска, данный нам в ощущениях, а познаем его мы именно посредством способности суждения — мы признаем, что ядром cogito, распространяющимся в том числе и на ощущение объекта, остается способность суждения. На самом деле ощущать означает не что иное, как мыслить. Следовательно, данный аргумент является просто повторной проверкой, а ответ на вопрос «как?»

подкрепляет ответ на вопрос «чем?» Чем я являюсь, я, который есмь? Я есмь нечто мыслящее. Как я об этом узнаю? Посредством способности суждения. Рефлексия по поводу способа знания о себе включает в себя все размышления, содействующие рефлексии по поводу природы этого знания: я знаю себя **благодаря** способности суждения, я знаю себя **как** способность суждения. Итак, пример с куском воска, рассеивая иллюзию порядка свойств, ведет cogito к его собственному гравитационному центру — способности суждения. В заключительных строках «Второго Размышления» ясно говорится об этом: «Таким образом я незаметно вернулся к своему исходному замыслу» (*Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 28). Что касается собственно тел и, в частности моего тела, то их существование по-прежнему подвергается метафизическому сомнению и это продолжается до «Шестого Размышления»**.** Соответственно методологический дуализм души и тела означает лишь следующее: для того, чтобы утверждать, что душа существует, нет необходимости прибегать к сомнению, затрагивающему мое тело вместе с другими телами.

19 По вопросу о различении двух аспектов порядка доводов сошлемся на книгу М.Геру «Порядок Доводов у Декарта» (*Gueroult M.* Descartes selon l'Ordre des Raisons. T. 1. P. 26-27). Геру углубляет различие. Он считает, что очевидность придает истинности оттенок субъективности; господство злого гения продолжается, и остается выяснить, обладает ли очевидность объективной ценностью; пусть моя душа будет чистой разумностью, это очевидно, но это — лишь внутренняя необходимость знания: «Тем не менее если подобное знание является для моей способности суждения столь же очевидным, как и cogito, то это очевидно только в данных пределах, то есть для моего «я»**,** замкнутого в себе самом» (там же, p. 87). Если «quod» есть абсолютная истина во всех отношениях, то «quid» остается необходимым представлением моей природы, и я не знаю, присуща ли ему объективная ценность. С этого момента Первая Философия Декарта бьется над тезисом, который Геру воспроизводит следующим образом: «Так же как cogito, которое в отличие от геометрической истины именно в себе самом черпает уверенность в собственной очевидности, философское знание в процессе своего внутреннего развития выводит из субъективной необходимости, предопределяемой Порядком Доводов, объективную ценность, возвышающую ее до истинности вещей» (там же, p. 94). Можно не соглашаться с подобной кантианской формулировкой проблемы, но при этом ее достоинством является то, что она отчетливо демонстрирует различие, существующее между Декартом и Кантом. Если сложность заключается именно в этом, то получается, что для Декарта «только доказательство бытия Бога позволит разрешить вопрос» (там же, p. 137), а для Канта, наоборот, конституирующая функция представления внешних вещей как объектов «позволяет непосредственным образом приписывать им объективную ценность при условии, что это окажется возможным» (там же).

20 Там же. С. 36.

21 Там же. С. 23.

22 Там же. С. 36.

[23] Там же. С. 39.
[24] Там же. С. 36.
[25] Там же. С. 43.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 37.
[28] Там же. С. 38.
[29] *М.Геру* в работе «Порядок Доводов у Декарта» (*Gueroult M.* Descartes selon l'Ordre des Raisons. Т. I. P. 221-247), стремясь поддержать Декарта, утверждает следующее: «Когда дух совершает переход от cogito к рассмотрению содержания, ведущий принцип, следующий из содержания (действительность некоторой идеи), заменяется ведущим принципом, вытекающим из сознания — основы формальной действительности идей». Таким образом, когда начинают развивать доказательство бытия Бога, то это оборачивается торжеством идеи совершенства, и эта идея, которая с самого начала была введена в качестве путеводной нити исследования, в конечном счете лишает cogito (в том виде, в котором оно было определено во «Втором Размышлении») тех прерогатив, которыми оно до сих пор обладало» (там же, р. 226). «Проблема двух исходных принципов разрешилась бы благополучно, если бы в процессе изучения аналитического порядка доводов не был бы неожиданно выявлен разрыв» (там же, р. 236). М.Геру делает вывод о том, что «линия cogito и линия Бога не зависят друг от друга, однако пересекаются в данном пункте» (там же, р. 242). Место пересечения — это присутствие в «я» идеи Другого. Эту идею следует трактовать как знак ее автора, следовательно, как определенный способ бытия. Итак, мы вновь сталкиваемся с проблемой двусмысленного статуса «объективной реальности», которой Геру, на мой взгляд, уделяет слишком мало внимания, по сравнению с превосходными Комментариями к «Рассуждению о Методе» Жильсона, где сильно сказывается влияние Суареса.
[30] См.: *Геру М.* «Порядок Доводов у Декарта». (*Gueroult M.* Descartes selon l'Ordre des Raisons. Т. I. P. 244-245).
[31] *Спиноза Б.* Этика. М.; Л., 1933. С. 38.

Оливье Монжен

О ДЕКАРТЕ, О НЕКОТОРЫХ ИНТЕРПРЕТАТОРАХ ЕГО УЧЕНИЯ И, О КОНФЛИКТЕ МЕЖДУ «СТАРЫМИ» И «НОВЫМИ» МЫСЛИТЕЛЯМИ

Меня пригласили принять участие в данной конференции не как специалиста, изучающего наследие Декарта, и не как преподавателя философии, но как руководителя журнала, на страницах которого рассматривается процесс эволюции современной философии, и одновременно как автора книги «Перед лицом скептицизма», в которой я стремился подвести итоги основным тенденциям развития современной философии. Вот почему мне хотелось бы подчеркнуть, что невозможно исследовать различные интерпретации учения Декарта, не обращаясь при этом к проблемам эволюции философии и в особенности к концепции истории философии.

На самом деле вопрос о том, что мы узнаем о творчестве Декарта посредством изучения интерпретаций его идей, не является в данном случае собственно «моим» вопросом. Вместо того чтобы вторгаться в сферу исследования творчества Декарта, что непосредственно не соответствует моей специализации, я заострю внимание на том, что может нам дать изучение некоторых современных крайне разнообразных и разнородных его прочтений для понимания нашей собственной концепции истории философии, а также того направления, в котором движется современная мысль.

В соответствии с данным замыслом я буду действовать следующим образом.

1. Сначала я сделаю обзор ряда интерпретаций учения Декарта, на которых заостряют внимание историки философии, специализирующихся на исследовании концепции Декарта и

картезианства, а также и тех трактовок наследия выдающегося философа, которые остаются вне их интереса.

2. Затем я покажу, что направления, которые делают акцент на возможности разрыва с картезианством, на «методическом» повороте, которому содействовали также Гассенди, Бэкон, Ньютон, являются спорными и они неоднократно пересматривались различными интерпретаторами. В этом смысле конфликт «старых» и «новых» мыслителей, который в философском плане был продемонстрирован Хайдеггером и Леви-Стросом, заслуживает переоценки.

3. Учитывая, что говорить о Декарте крайне сложно, если следовать некоторым интерпретациям, исходящим из неизбежности разрыва между «старыми» и «новыми» философами, мы логически должны будем прийти к необходимости обратиться к иной концепции истории философии, не принимающей безоговорочно идею разрыва, выдвинутую современной философской мыслью, поскольку подобного рода радикализм толкает философию на путь самоустранения и подмены ее чистым гегельянством или научным рационализмом.

Итак, мы задаемся следующим вопросом, пересекаясь здесь с концепцией Поля Рикера и новой тенденцией развития философской рефлексии во Франции и в Европе: каким образом в данном контексте следует рассматривать конфликт между «старыми» и новыми философами?

Если воспользоваться терминологией Рикера, то следует поставить вопрос о возможности иного подхода к проблеме соотношения этики и морали. В противном случае пришлось бы признать, что только математическая истина с присущими ей принципами верификации и обоснования позволяет преодолеть мнения, воззрения. Если отвергнуть подобного рода радикальные подходы и предложить переформулировать философский вопрос о деятельности, то возможно будет понять, каким образом дискуссия о cogito открывает путь к переоценке уровней деятельности, разворачивающейся между мнением (la doxa) и знанием (l'épistémé), и к интерпретации онтологии не только в терминах присутствия и субстанции, но в терминах практики.

Конфликт интерпретаций

С какими интерпретациями философии мы имеем дело чаще всего? Либо с неким подходом, существующим в русле какой-нибудь школы, обладающей общим стилем мышления, либо с индивидуальным подходом, где на первом плане находится определенная личность — воспетый Кантом и немецкими идеалистами образ философского гения, — либо с национальной концепцией философии, либо, наконец, с исторической трактовкой, оценивающей философскую деятельность как поступательное движение или, напротив, как утрату исходного смысла, с неизбежностью ведущую к нигилизму.

Облик Декарта нередко искажался то одним, то другим из этих четырех течений, интерпретирующих его творчество, к анализу которых я приступаю.

1. Нет необходимости настаивать на основной идее картезианства, которая, став вскоре синонимом рационализма, подтверждает предположение о том, что не может существовать такого выдающегося философского учения, которое не придерживалось бы строго научной позиции. Картезианский разрыв демонстрирует поворот в европейской науке, который с точки зрения рационализма обернется впоследствии против самой философии, как только она вновь обратит свои взоры к метафизике или теологии. В этом смысле картезианство знаменует радикальный перелом в области истории мышления.

2. Представление Декарта гением является задачей целого ряда поистине легендарных исследований, начало которым положил первый биограф Декарта Байе. Согласно Байе, Декарт был гением и великим вдохновителем научной мысли, о чем свидетельствуют его рано проявившиеся математические и философские способности. Зачастую исключительность Декарта связывают с особенностями его биографии, что оказывается отнюдь не на пользу автору «Рассуждения о Методе».

Один пример: «Декарт испытал первую интуицию по поводу разработанного им в дальнейшем учения о методе в результате озарения и откровения, произошедшего в ночь с 9 на 10 ноября 1619 года во время его пребывания в армии герцога Баварского в Нойбурге».

Такого рода подход, естественно, подогревает споры и противостояние различных мыслителей. Замечания Паскаля (счи-

тавшего Декарта «бесполезным и незначительным» мыслителем) или Гегеля цитировались столь часто, что кажется, что мы присутствуем при столкновении титанов, наблюдаем сцену противоборства философских гениев.

3. Интерпретация в терминах национальной философии является откровенно парадоксальной, поскольку она выводит картезианство из двух явно антагонистических направлений мысли.

Либо картезианский рационализм есть выражение некоего стиля, сложившегося после эпохи Возрождения и оказавшего влияние как на организацию пейзажа (парки Во-ле-Виконт или Версаля), так и на формулирование концепции власти и государства: это — стиль Разума, ведущий к власти Разума. В этом отношении трудно не заметить связь, существующую между Декартом и Гоббсом.

Либо определенно французский стиль Декарта отсылает нас к совершенно иной тенденции, исторически сопряженной с моралистической традицией XVII в., которую философ отразил в трактате «Страсти души». Перед лицом рационализма, проистекающего из преобладания математической модели, Декарт создает мораль, имеющую переходный временный характер, мораль, обращающуюся к условиям деятельности в конкретной ситуации, когда больше не существует ни достоверной концепции Добра, ни космологии, связанной с этикой. Эта моралистическая традиция окажется связанной с учением Вольтера, творчество которого, по мнению Ницше, является специфическим признаком французского мышления.

Андре Глюксман в своей работе «Декарт — это Франция» актуализировал данное высказывание: для него более интересны сомнение и переходная мораль Декарта, чем его принцип достоверности и математические выкладки. Он знает, что современность не располагает ни понятием Добра, ни представлением о нем, что современность вышла из эпохи теологических воззрений, и единственное, что ей остается предложить — это причинять как можно меньше зла. По сравнению с властителями дум — немецкими идеалистами — Декарт является автором, размышляющим перед лицом зла с целью избежать его, а не во имя Добра. В этом смысле он ближе к скептицизму Монтеня, чем к новой логике Фрэнсиса Бэкона, и его учение кладет начало традиции, суть которой заключается в том, чтобы более серьезно относиться к вопросу о зле, чем о Добре.

С этой точки зрения творчество Декарта колеблется между эпистемологически-математической концепцией истины и моралью, в основе которой лежит лишь сомнение. И большинство интерпретаций страдают именно отсутствием четкого сопоставления этих двух аспектов картезианства.

4. Если первое направление мыслителей, отстаивающих принцип разрыва «старых» и «новых» философов, представлено учеными, дающими высокую оценку картезианскому рационализму как важнейшему фактору прогресса Разума, рискуя при этом приблизить смерть философии, то второе направление, также говорящее о расхождении между «старыми» и «новыми» мыслителями, характеризуется обращением к идеям Хайдеггера и Леви-Строса. Для Хайдеггера картезианский разрыв имеет решающее значение, поскольку содействует субъективизации метафизики. Для Леви-Строса, размышляющего скорее о естественном праве, о кризисе аксиологии, о том, как войти в мир релятивизма, а затем — нигилизма, Декарт олицетворяет одно из течений современной мысли.

Для Хайдеггера, также как и для Леви-Строса, Декарт — одна из фигур, демонстрирующих закат философской мысли и постепенную победу науки над философией. С точки зрения Хайдеггера и Леви-Строса (здесь также следует упомянуть и Гуссерля), картезианство обостряет конфликт «старых» и «новых» философов, оно является, по существу, чистым мышлением, неотвратимо ориентирующимся на науку как единственное средство познания в ущерб этике и мышлению в широком смысле слова.

Данные интерпретации интересны тем, что в них проблема конфликта «старых» и «новых» мыслителей находится в центре внимания и что ее обсуждение не прекращается на страницах учебников по философии. Декарт помогает нам войти в современный мир, он является первым из «новых» философов. Такой подход имеет по меньшей мере два достоинства поскольку позволяет:

1) выделить новый тип взаимосвязи мнения (la doxa) и знания (l'épistémé), философии и науки;

2) сформулировать основной вопрос современности, заключающийся в следующем: на истинности какого рода основывается мораль в условиях, когда существует лишь математическая истина, а этика как представление о всеобщей цели, о telos, о конечной цели рушится.

Если вести эту двойственную дискуссию с позиции нового соотношения науки и философии, с одной стороны, и этики — с

другой, может быть, удастся лучше понять, почему разлад, связанный с cogito, о котором Поль Рикер говорит в книге «Я как другой», призывает к пересмотру онтологии в ином направлении, отличном от плана «бытия», субстанции, одним словом, в практическом измерении.

О конце философии

Чтобы подвести итог сделанным ранее замечаниям, я предлагаю теперь рассмотреть более подробно два подхода, которые основываются на различных и взаимоисключающих позициях, однако согласуются в том, что касается идеи «конца философии».

Один из них проистекает из рационалистического прочтения, согласно которому учение Бэкона и Галилея (но отнюдь не Декарта) знаменует новую тенденцию развития мышления, неотвратимо способствующую торжеству науки.

Другой связан с концепцией Жака Деррида, последователя Хайдеггера, критикующего тезис Мишеля Фуко, представленный последним в книге «История безумия», согласно которому именно картезианство положило начало «великому заточению» (заточению людей, лишившихся рассудка). По мнению рационалистов, для которых исчезновение философии является свидетельством прогресса разума, картезианство не является столь рационалистическим, каким его пытаются представить. С точки зрения сторонников деконструкции, картезианское cogito не избавляет от болезни безумия.

Сторонники рационалистического прочтения прежде всего упрекают Декарта за то, что он не смог вырваться из сетей схоластики и средневековой теологии, за непонимание смысла совершенной Галилеем революции. Я специально приведу в качестве примера прочтение, предложенное Жаном-Франсуа Ревелем к книге «История западной философии (от Фалеса да Канта)». Ревель известен во Франции своими многочисленными выпадами против преподавателей философии, а также против самой философии как дисциплины, представляющей собой, по его мнению, языковый архаизм, которому следовало бы уступить место научному разуму.

В чем же упрекает Декарта этот автор, завершающий свой труд констатацией смерти философии в современную эпоху? Де-

карт является для него не первым из «новых» философов, а последним из «старых», философом, не понявшим сути того, что происходит в области научной методологии. «Это был могучий сокрушитель мифов, автор, добившийся расторжения связи между прилагательным «картезианский» и существительным «рациональность», избавивший нас от принятого употребления слова «картезианский» в качестве синонима слов «методический» и «логически связанный». Такая установка была задана.

Какова же задача, которую, согласно Ревелю, Декарт ставит перед философией? Какой модели он следует, чтобы выполнить данную задачу? Опираясь на Предисловие к трактату «Принципы философии» 1647 г., который Декарт считал исходным положением своих размышлений, и на его замечания о том, что философия ведет к научению мудрости, этот историк-рационалист сразу же делает вывод о традиционном характере философии Декарта и даже расценивает ее как движение назад по отношению к работе, проделанной в XV-XVI веках.

Но более интересны его высказывания о методе, гласящие, что философия, которая распространяется на все области деятельности и знания, должна включать в себя целостную систему познания, целью которого является достижение совершенства и в то же время — всеобщности.

Подобная система отсылает к идее единой и совершенной науки, которая должна быть выведена из первопричин. Если система знаний полностью связана с немногочисленным рядом принципов, которые рассматриваются как очевидные apriori, то это означает, что картезианство отворачивается от науки своего времени и что предпринимаемые им поиски первопричин демонстрируют возврат к дедуктивной физике и дедуктивной биологии античной эпохи.

Критика была достаточно категорична и, как утверждал Кассирер, даже если и практиковались эмпирические исследования («старые», в частности Галилей, прибегали к ним), Декарт в отличие от Галилея не был их сторонником. «Всякий раз когда результаты экспериментов, проводимых преимущественно другими исследователями, не соответствовали его собственным основополагающим принципам, например, в том что касалось механики, магнетизма или кровообращения, Декарт интерпретировал факты таким образом, чтобы согласовывать их со своей теорией».

Итак, перейдем к следствиям картезианского метода, суть которых можно выразить с помощью двух основных положений.

1. Нужно найти устойчивую и надежную точку отсчета: это делается посредством интуиции.

2. Опираясь на эти простейшие истины, которые открываются в результате «проверки умом», дедуктивным путем выводят все то, что из них строго вытекает. В конечном счете картезианский метод представляет собой соединение личной пропедевтики и элементарных логических правил, суть которых состоит в следующем: 1) я должен освободиться от уже сложившихся мнений; 2) существует правило очевидности, которому соответствует интуиция; 3) дедукция дополняет индукцию; 4) существует ряд практических рекомендаций (правило деления или анализа, приведение мыслей в порядок, воспоминание).

Таким образом, картезианский метод сводится к совокупности немногочисленных принципов, смысл которых станет ясен, если обратиться к декартовской модели ума, о которой философ говорил, что это, разумеется, математическая модель, предполагающая в качестве критерия истинности очевидность.

Однако его критики усмотрели в этом две ошибки, которые сразу же поставили ему в упрек. Прежде всего неверно то, что концепция Декарта является новаторской. Ведь уже Платон предлагал до него рассматривать математическую очевидность в качестве модели всеобщей истинности. Далее, Декарт не понимал значение ведущей роли математики в современном ему познании. Новаторство логики Бэкона и научных открытий Галилея и Ньютона заключается в двух идеях. С одной стороны, никакой закон природы не может быть ни установлен, ни познан, если его нельзя сформулировать на языке математики. С другой стороны, математика не является инструментом постижения законов природы, таким инструментом может быть только экспериментальный путь, последовательно ведущий к объяснению, то есть, в отличие от математики, необходимо использовать не только дедукцию, но и индукцию. Декарт не понял того, что методологическим стержнем науки XVII века является противоположность индукции и дедукции.

С этой точки зрения заблуждение Декарта заключается в следующем. Предложенную философом модель математической очевидности не следовало распространять на всю область опытного знания, а математические процедуры некорректно было переносить в сферу метафизики, напротив, нужно было продвигаться от данных опыта к формулированию математических законов посредством выводов a posteriori, а не a priori. «Он не

осознал того, что составляет действительное содержание методологической революции в науке нового времени». Я не стану излагать последовательные и обоснованные аргументы критиков Декарта, они, безусловно, ставят под сомнение модель метафизики и морали, на которую опирался философ.

Таковы уроки рационалистического прочтения Декарта: этот мыслитель не понял смысла переворота, совершившегося в познании, поскольку этот переворот был чисто научным, а не философским. Все дело в том, что этот переворот подтверждает превосходство экспериментального метода.

Другое прочтение концепции Декарта, осуществленное Жаком Деррида в его книге «Письмо и Различие», состоит в том, что автор отвергает позицию Мишеля Фуко, представленную в книге «История безумия», согласно которой интеллектуальный поворот в направлении «великого заточения» (то есть обуздания безумия) исторически был произведен картезианством. Если говорить точнее, то объектом этой своеобразной критики является «Первое Метафизическое Размышление».

По мнению Деррида, Мишель Фуко заблуждался, когда упрекал Декарта за его рационализм, Декарта, для которого обратной стороной Разума является безумие как выражение не-разумности. Показав, что Фуко основывает свою теорию на исходной форме сомнения (методическом сомнении) и не уделяет достаточного внимания гиперболическому сомнению, Деррида приходит к выводу о том, что само cogito не может быть заряжено безумием. А не-разумность способна затронуть нерв самой истины.

В чем же смысл переворота, совершенного Декартом в «Первом Метафизическом Размышлении»? Суть его в том, что философ исключал возможность безумия вне мышления. Обратимся к Декарту: «Но, может быть, хотя чувства и обманывают нас в отношении чего-то незначительного и далеко отстающего, все же существует гораздо более других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то, что вещи эти воспринимаются нами с помощью тех же чувств? К примеру, я нахожусь здесь, в этом месте, сижу перед камином, закутанный в теплый халат, разглаживаю руками эту рукопись и т.д. Да и каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и все это тело — мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен тяжелыми парами черной желчи, что упорно твердит им, будто они короли, тогда как они нищие...»[1].

А вот еще одна фраза, особенно значимая для Фуко: «...Но ведь это помешанные, и я сам показался бы неменьшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку»[2].

Итак, что же предлагает Фуко? Он считает, что Декарт, столкнувшись с безумием, сопутствующим сновидениям и иным формам чувственных заблуждений, трактовал их по-разному. В сфере сомнения имеет место фундаментальное нарушение равновесия между безумием, с одной стороны, и заблуждением, с другой.

А какова аргументация Деррида? Он утверждал, что Декарт никогда не вычленял безумия — ни на этапе естественного сомнения, ни на этапе метафизического сомнения, он всего лишь делал вид, что исключает его на первом этапе в момент негиперболического естественного сомнения. «Таким образом, невероятная смелость картезианского cogito проявляется в том, что оно возвращается к исходной точке, лежащей за пределами противоположности разумности и неразумности. Независимо от того, безумен я или нет, cogito sum. Следовательно, в любом случае безумие есть разновидность мышления».

Деррида задается целью постигнуть «силу неразумности», окружающей cogito: он пытается продемонстрировать, что существует такое гиперболическое состояние, при котором мысль дает знать себе о себе самой, пугается самой себя и еще больше укрепляет себя, противодействуя собственному отрицанию и крушению в стихии безумия и смерти. «Соотношение рассудка, безумия и смерти — это экономика некая структура «различия», с неустранимым своеобразием которой необходимо считаться», поскольку в этом обычно заключается глубокая устремленность воли как таковой.

Каковы следствия этих двух прочтений, опровергающих общепризнанные интерпретации философии Декарта?

Во-первых, картезианский рационализм не является абсолютным и несет на себе отпечатки старой метафизики и теологии.

Во-вторых, разрыв «старых» и «новых» мыслителей требует пересмотра. С одной стороны, для рационалиста разрыв имеет отношение лишь к экспериментальному методу; с другой стороны, сама истинность cogito основывается на иллюзии.

Оба прочтения парадоксальным образом приходят к общему убеждению в том, что философия — это архаизм, а наука соответствует определенному уровню осознания сущего, которое не следует смешивать с греческой онтологией и с мышлением.

В этом смысле оба направления совершили переворот, для каждого из них Декарт является «легендарной» фигурой, но при этом оба течения пожертвовали философией.

Философия была дважды забыта: во-первых, о ней забыли, потому что отдали предпочтение научной истине, знанию, во-вторых, потому что при этом забыли о том, что наука, объективация разума, движение от объективного Разума к субъективному, о котором говорил Макс Хоркхеймер, подготавливает почву для современной дискуссии в конце философии, понимаемом двояким образом, о чем уже говорилось ранее.

О целях этики

Мы видим, что оба прочтения творчества Декарта как рационалистическое, так и хайдеггеровское, отказываясь от резких суждений в адрес философа, тем не менее способствуют переоценке деятельности двух значимых тенденций: «старых» и «новых» мыслителей.

Почему же порой слишком поспешно присоединяются либо к одному из них, следуя рационалистическому прочтению, либо — к другому, испытывая влияние интерпретаций Хайдеггера или Леви-Строса? Стоит ли абсолютизировать это новое направление, для которого философия с неизбежностью является заложницей?

В этом отношении возникает ряд вопросов по поводу определенных положений, что я предполагаю продемонстрировать, поскольку, по моему мнению, в этом заключается суть обновления философии, стремящейся избежать альтернативы рационализма и деконструкции.

На чем основывается спор «старых» и «новых» философов? На идее противопоставления субъективного и объективного разума. Согласно этой идее cogito нового времени открывает мир, лишенный телеологического измерения, о чем уже говорил Поль Рикер. В таком мире не существует всеобщего блага, абсолютной цели. И тогда индивид оказывается во власти релятивизма, если только он не обратится к убеждениям, épistémé. Далее, и здесь я снова сошлюсь на концепцию П.Рикера, субъект новой эпохи не будет знать иной нормы, кроме кантовского принципа

универсальной значимости максим воли. Из этого следует вывод о трансформировании мира цели в мир нормы, закона, а опосредующим звеном в данном процессе становится концепция Декарта. Отсюда проистекает идея завершения противоборства «старых» и «новых» мыслителей, знаменующего противостояние телеологии и деонтологии, аристотелевской этики и кантовской теории морали. Поль Рикер мыслит весьма оригинально и не поддерживает тезис о противопоставлении «старых» и «новых» философов. Он предлагает совершенно иное решение, и я присоединяюсь к его точке зрения. Необходимо пересмотреть соотношение этики Аристотеля и теории морали Канта. Я считаю целесообразным, обходя как аристотелевскую так и кантовскую концепцию, выступить в защиту приоритета этики над моралью. Я предлагаю переструктурировать данное соотношение следующим образом. Во-первых, этика превалирует над моралью; во-вторых, принципы этики следует верифицировать с позиции морали; в-третьих, необходимо апеллировать к этике в тех случаях, когда возникают такие моральные конфликты, из которых не существует иного выхода, кроме обращения к практической мудрости.

Почему я настаиваю на таком решении? Потому что оно позволяет по-новому взглянуть на взаимодействие старых» и «новых» философов и на проблему соотношения этики и морали.

Этот новый подход чрезвычайно важен, поскольку он открывает иную перспективу рассмотрения вопросов о конечной цели, добре, целесообразности.

Онтология действия и сфера формирование мнения (le doxazein)

Данная переоценка соотношения морали и этики открывает новые перспективы для современной мысли во Франции, особенно чувствительной к философским вопросам и к проблемам, лежащим в области пересечения философии и гуманитарных наук.

Она позволяет также философам, рассуждающим не в духе своей эпохи, вести своего рода «анахронические беседы» на тему о вечных апориях зла и времени, как, например, это делает Рикер.

Но каковы основные следствия этого нового подхода в философском плане?

Во-первых, он побуждает поставить онтологический вопрос: является ли бытие лишь субстанцией? В этом отношении еще Рикер призвал вновь рассмотреть наследие «старых» философов, в частности Аристотеля, чтобы переосмыслить понятие бытия уже не в качестве субстанции, а в качестве силы и энергии.

«Проблема состоит в том, чтобы актуализировать те темы, которые ранее недооценивались и которым в ряде случаев отводили второстепенное значение, например, идею полисемии бытия, высказанную Аристотелем: субстанциализм не исчерпывает онтологии, потому что мы можем мыслить бытие по меньшей мере в категориях действия, деятельности, воздействия и подверженности воздействию. Я ставлю вопрос о том, что представляет собой деятельность человека. И задав этот вопрос, я нахожу у Аристотеля, а также у Спинозы с его идеей conatus, и у Гоббса с его философией страстей, и далее — у Шеллинга с его философией динамического начала те ответы, благодаря которым возможно возрождение метафизики. Тема метафизики не представляется мне исчерпанной, я бы сказал, что скорее она недостаточно исследована»[3].

Во-вторых, расширение активности философии сопровождается тем, что она стремится рассматривать многообразные уровни деятельности, отказываясь от мысли о непреодолимой пропасти, разделяющей описание и предписание, бытие и должное-бытие (le devoir-être).

При этом феноменологический подход проявляет себя в различных измерениях «я» (которым соответствуют сферы языка, деятельности в аналитическом смысле, повествования и этики) и объединяет в трехсторонней «дискуссии» рефлексивную традицию и англо-саксонское аналитическое течение. Онтология деятельности с неизбежностью развивается в такой тип философствования, суть которого состоит в том, чтобы, размышляя о картезианском cogito, всегда иметь в виду как cogito знания, так и ницшеанскую идею распада субъекта. Современная философия действия отвергает как абсолютное доверие cogito, так и попытки отказаться от него[4].

***

Декарт, давая пищу для различных интерпретаций своего творчества и являясь заложником конфликта между «старыми» и «новыми» философами, парадоксальным образом помогает нам прийти к пониманию того, что не следует поспешно принимать идею о существовании непреодолимой пропасти между «старыми» и «новыми» философами. Если основываться в своих рассуждениях на онтологии субстанции, то из факта наличия разрыва можно прийти лишь к выводу о «конце философии».

В наше время закат философии не представляется неизбежным. Философия имеет возможность пойти по такому пути, который приведет от размышлений о «целях» к идее «цели», при которой этика не приносится в жертву морали.

Все это, конечно же, отражается и на политической философии, основывающейся на аристотелевском принципе формирования мнения (le doxazein), ведущим в область правдоподобного, апеллирующего к демократическому мнению, которое не согласуется ни со знанием (l'épistémé), ни с мнением (la doxa), ни с математической истиной, ни с видимостью, в данных которой сначала следует сомневаться «естественным образом», а затем — «гиперболически», постоянно рискуя при этом впасть в безумие.

Перевод выполнен *О.И.Мачульской.*

---

1 *Декарт Р.* Размышления о Первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 17.

2 Там же.

3 См.: *Ricoeur P.* De la métaphysique a la morale // *Ricoeur P*. Réflexion faite. Paris, 1995.

4 См.: Dosse F. L'Empire du Signe.

Т.И.Ойзерман

COGITO ДЕКАРТА — ЭПОХАЛЬНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ МАНИФЕСТ

Отправной пункт философии Декарта — радикальное универсальное методологическое сомнение, направленное как на все то, что признается существующим, так и на все то, что считается знанием о нем. Такое, не допускающее каких-либо исключений, сомнение имеет своим источником не просто субъективную склонность мыслителя; оно выражает глубокую общественную, историческую потребность, которая выступает как недвусмысленный вызов авторитарной феодальной идеологии, схоластическому образованию и порождаемым ими предрассудкам и предубеждениям.

Гегель правильно раскрывает социальный смысл COGITO: «Вере в авторитет было противопоставлено господство субъекта, которого он достигает благодаря самому себе...». И тут же Гегель подчеркивает: COGITO означает признание, что «в основе права и нравственности лежит человеческая воля, между тем как прежде они устанавливались лишь внешним образом, как заповедь Бога, записанная в Ветхом и Новом завете, или существовали в форме особого права в старинных пергаментах как привилегии...»[1].

Следует, впрочем, отметить, что сам Декарт не только не подчеркивает, но по существу затушевывает социальный смысл, социальную направленность принципа COGITO. Возможно, он его не вполне осознавал, во всяком смысле в полном объеме. Но вернее предположить, что философ избегал открытого столкновения с господствующей идеологией. Он надеялся убедить в

правильности своего методологического подхода всех разумных, добросовестно думающих людей, полагаясь на их интеллектуальную честность и на убедительность своих аргументов. Поэтому Декарт ограничивается лишь **гносеологическим** обоснованием принципа COGITO. Декарт признается в том, что он с первых лет жизни считал истинными множество ложных мнений. Осознав свои заблуждения и решившись раз и навсегда уничтожить их источник, философ провозглашает: «Если я хочу установить в науках что-нибудь прочное и постоянное, то мне необходимо хоть раз в жизни предпринять серьезную попытку отделаться от всех мнений, принятых мною некогда на веру, и начать все сначала с самого основания»[2].

Вот почему необходимо радикальное сомнение во всем, что вызывает хотя бы самомалейшие сомнения в своей истинности или в своем существовании. Так, наши чувства иной раз вводят нас в заблуждение; нельзя поэтому доверять тому, что хоть однажды нас обмануло. Знания, которые считаются истинными, не обладают такой безусловной ясностью и отчетливостью, которые делали бы невозможным всякое сомнение. Таким образом, все, что воспринимается чувствами или мыслится нами, не может быть признано не подлежащим сомнению, действительно существующим, истинным, достоверным.

«Картезианское сомнение, — правильно отмечает французский историк философии Э.Брейе, — идет в известном смысле гораздо дальше, чем сомнение скептиков»[3]. И действительно, философский скептицизм не утверждает, что непосредственные чувственные восприятия должны быть отвергнуты как недостоверные. Скептики призывают воздерживаться от суждений, и именно поэтому они вовсе не утверждают, что, например, теплое не есть теплое, что отдельные предметы, скажем, дерево или лошадь, не являются таковыми. Декарт идет дальше скептиков, поскольку он отваживается выдвинуть в высшей степени рискованную гипотезу: возможно, существует некий злой и всемогущий дух, который обманывает людей, делая иллюзорным все то, что они воспринимают своими чувствами или мыслят. «Итак, — пишет Декарт, — я предположу, что не всеблагой Бог, являющийся верховным источником истины, но какой-нибудь злой гений, настолько же обманчивый и хитрый, насколько могущественный, употребил все свое искусство, чтобы меня обмануть. Я стану думать, что небо, воздух, земля, цветы, формы, звуки и все остальные внешние вещи — лишь иллюзии и

грезы, которыми он воспользовался, чтобы расставить сети моему легковерию. Я буду считать себя не имеющим ни рук, ни глаз, ни тела, ни крови, не имеющим никаких чувств, но ошибочно уверенным в обладании всем этим»[4].

Такое всеохватывающее, по существу, абсолютное сомнение не оставляет, казалось бы, ни малейшего шанса достигнуть какой-либо истины, не подверженной сомнению. Однако в действительности это совсем не так. Поскольку сомнение есть факт, который не может быть поставлен под сомнение, то столь же несомненным фактом является существование сомневающегося субъекта. Сомнение есть акт мышления, которое, следовательно, так же реально, как и сомнение. Следовательно, существует по меньшей мере одна, не подлежащая сомнению, истина: я мыслю, следовательно, существую (cogito ergo sum). Это положение утверждает не только безусловную реальность субъекта, который мыслит, но и безусловную, абсолютную, по убеждению Декарта, реальность мышления. «Следовательно, — заключает Декарт, — я, строго говоря, — только мыслящая вещь, то есть дух (ésprit), или душа, или разум (entendement), или ум (raison). Все это термины, значение которых прежде было мне неизвестно. Итак, я истинная и действительно существующая вещь. Но какая вещь? Вещь, которая мыслит...»[5].

Таким образом, найдена первая основополагающая истина философии, истина, которая должна послужить основанием для всех последующих логических выводов, образующих философскую систему. С Декарта, говорит Гегель, «начинается новая эпоха в философии... Декарт исходил из того положения, что мысль должна начинать с самой себя. Все предшествовавшее философствование, в особенности то философствование, которое имело своим исходным пунктом авторитет церкви, Декарт отодвигает в сторону»[6].

Признания абсолютной истинности собственного существования в качестве «мыслящей вещи», признания абсолютной реальности мышления, в содержание которого Декарт включает и чувственные восприятия, поскольку они являются актами сознания, все же недостаточно, чтобы найти выход из тупика скептицизма. Установленная Декартом истина отнюдь не влечет за собой признание внешнего, чувственно воспринимаемого мира и даже признание того, что я, как мыслящий субъект, обладаю руками, ногами, глазами и т.д. Ведь все это было поставлено под вопрос вместе с допущением некоего злого всемогущего духа,

который, возможно, поместил человека в мир иллюзорных представлений, которые лишь кажутся человеку внешними вещами, его собственным телом, принадлежащими ему органами и т.д. Однако COGITO, поскольку оно не сводится к одному лишь утверждению о неоспоримой реальности субъекта, но представляет собой мышление, сознание, является, по Декарту, той Архимедовой точкой опоры, которая позволяет решать все представлявшиеся ранее неразрешимыми вопросы. Необходим лишь анализ мышления, сознания, осмысление внутренне присущего ему содержания.

И Декарт предпринимает скрупулезный анализ мышления, сознания, выявляя среди содержащихся в нем идей идею бесконечного, совершеннейшего существа. Могла ли эта идея возникнуть в ограниченном, конечном, несовершенном сознании смертного человеческого существа? Отрицательный ответ на этот вопрос представляется Декарту исключающим всякие сомнения: несовершенное по самой своей природе не может быть источником совершеннейшего. Это значит, что идея всесовершеннейшего существа, т.е. Бога, вложена в мое сознание, изначально наличествует в нем. Декарт говорит: «Я ясно вижу, что в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной и, следовательно, понятие бесконечного в некотором роде первее понятия меня самого...»[7]. Иными словами, «моя идея существа, более совершенного, чем я, необходимо должна быть вложена в меня существом действительно более совершенным»[8]. Заключая этот ход рассуждений, Декарт подчеркивает: «Уже из одного того, что я существую и имею в себе идею всесовершеннейшего существа, то есть Бога, необходимо заключить, что бытие Бога доказано с полной очевидностью»[9]. Невозможно, чтобы находящаяся в нас идея Бога не имела причины в самом Боге.

Поскольку существует Бог, который по определению является всемогущим и всеблагим, отпадает ранее принятое допущение существования некоего злого, всемогущего существа, создающего в человеке и вокруг него обманчивый мир иллюзий. Нет оснований сомневаться в том, что вещи, которые я воспринимаю своими органами чувств, обладают реальностью, если, конечно, мои восприятия отличаются ясностью и отчетливостью, исключающими всякие сомнения. Мое тело и все его члены, действительно, существуют и принадлежат мне. Бог не может быть обманщиком. Поэтому все, что ясно и отчетливо вос-

принимается и мыслится мною в мире, реально, а знание, отличающееся ясностью и отчетливостью, является истинным знанием.

Таким образом, радикальное, универсальное сомнение, которое, на первый взгляд, сближало Декарта с философским скептицизмом, ставящим под вопрос любое знание, любую истину, поскольку они выражены в суждении, оказывается на деле лишь условной методологической процедурой, направленной на установление не подлежащих сомнению истин, а тем самым и на опровержение скептицизма. Правильно замечает в этой связи В.Ф.Асмус: «Природа познания состоит, по мысли Декарта, в том, что именно требование всеобщего сомнения, т.е. сомнения, распространяющегося на все науки, **на всякое** знание, приводит, если его правильно продумать до конца, к полному опровержению скептицизма и к утверждению возможности вполне достоверного и надежного знания»[10].

Предпринятое Декартом доказательство бытия Бога представляется, во всяком случае на первый взгляд, вполне схоластическим. Некоторые исследователи утверждают, что Декарт в данном случае, по существу, повторил, слегка обновив, онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского, который утверждал, что идея всесовершеннейшего существа, наличествующая в нашем сознании, необходимо предполагает его бытие, без чего всесовершеннейшее существо не было бы таковым. Признавая сходство между рассуждениями Декарта и Ансельма, не следует выпускать из виду в высшей степени существенного различия. Ансельм признает существование Бога вовсе не потому, что он, как ему это представляется, дедуцировал его бытие. То, что Бог существует, является для Ансельма истиной веры, которая выше всякого знания, истиной откровения. Что же касается придуманного Ансельмом онтологического аргумента, то ему предназначена лишь вспомогательная роль: он призван подкрепить истину веры.

Совсем по-иному подходит к вопросу о бытии Бога Декарт. Ведь, развивая идею радикального, универсального сомнения, он тем самым поставил под вопрос и любое утверждение о существовании Бога[11]. Более того, усугубляя аргумент философского скептицизма, Декарт делает предположение о существовании некоего злого всемогущего духа, внушающего человеку сплошные заблуждения и иллюзии относительно, казалось бы, абсолютно очевидных вещей. Поэтому логический вывод Декарта о том, что Бог существует, отнюдь не является аргумен-

том, дополняющим и подкрепляющим веру. Веры для Декарта, по существу, не существует: она ниспровергнута методологическим сомнением. Убеждение Декарта в существовании Бога есть сделанный человеческим разумом вывод. Основой этого убеждения является, таким образом, не вера, не откровение, не авторитет священного писания, а мышление, разум, устанавливающие путем анализа ясную и отчетливую идею всесовершеннейшего существа, источником которой не может быть человеческое несовершенство.

Конечно, во всех этих рассуждениях Декарта нетрудно выявить присущий схоластике способ аргументации. Некоторые последователи (например, Ж.Лапорт, Ж.Шевалье), подчеркивая эти особенности рассуждений Декарта, ставят даже под вопрос основной, рационалистический строй всего мышления Декарта. При этом они фактически затушевывают то важнейшее обстоятельство, что декартово признание бытия Бога имеет своей основой н авторитет Библии, а авторитет человеческого разума, который, таким образом, рассматривается как высшая инстанция, как судья в делах веры. Можно согласиться с А.Койре в том, что «Декарт был глубоко и искренне религиозным умом»[12]. Но при этом нельзя выпускать из виду, что вера Декарта есть вера рационально мыслящего субъекта или, выражаясь языком Канта, вера чистого разума. Неудивительно поэтому, что ортодоксальные теологи — современники Декарта — без труда узрели в его логическом выводе существования Бога еретическое отступление от истинной веры, которая не ставит признание бытия Бога в какую бы то зависимость от человеческого разума.

Итак, COGITO, которое сначала выступает лишь как утверждение о существовании «мыслящей вещи», в ходе последующего анализа приводит к выводу, что все мыслимое с такой ясностью и отчетливостью, которые делают невозможными какие-либо сомнения, является реальным и истинным. Ясность и отчетливость внутренне присущи самому COGITO и именно поэтому они признаются неоспоримыми признаками всякого истинного знания. Современники Декарта, выступавшие в качестве оппонентов, подвергали прежде всего критике картезианское COGITO. Тезису — «я мыслю, следовательно, существую» — противопоставляли свои возражения не только традиционалисты, представители схоластической философии, ортодоксальной теологии и т.п. Критиками принципа COGITO и тех выводов, которые из него сделал

Декарт, были и такие выдающиеся философы-новаторы, как Т.Гоббс, П.Гассенди, Г.Лейбниц, И.Кант.

С точки зрения Гоббса, который полагал, что всякая реальность представляет собой тело, телесность рассматривалась как основное определение всякого существования. Мышление, правда, также признавалось существующим, несмотря на то, что ему не присуща телесность. Однако мышление, которое таким образом оказывалось чем-то вроде вторичного свойства некоторых тел, не может, согласно Гоббсу, служить основным признаком существования чего-либо, в том числе и существования человеческого субъекта. Субъект, полагал Гоббс, есть тело, и если оно мыслит, то это в такой же мере характеризует его как и то, что он ходит, прогуливается. В особенности вызывает возражение Гоббса сведение субъекта к мышлению, т.е. понимание мышления как сущности субъекта, который вследствие этого трактуется как нематериальная сущность. Поэтому Гоббс утверждает, что «мыслящая вещь представляет собой нечто телесное; ибо, по всей вероятности, субъекты всякого рода деятельности могут быть поняты только как нечто телесное, или материальное»[13].

Гоббс ни слова не говорит о социальном смысле COGITO ; он не видит в нем идейной антитезы схоластике, что может быть объяснено, по-видимому, лишь тем, что единственной такой антитезой может быть, с его точки зрения, лишь материалистическая философия. Идейный смысл рационализма Декарта, его роль в духовной эмансипации личности также остается вне поля зрения Гоббса, который вообще не склонен видеть в идеализме, какова бы ни была его историческая форма, прогрессивное интеллектуальное движение.

Возражения Гассенди против картезианского COGITO, в общем, аналогичны критическим замечаниям Гоббса. Атомистическая теория Гассенди, возрождающая учение Эпикура, его сенсуалистическая гносеология, не оставляют места для той высокой оценки разума и мышления, которая неразрывно связана с основоположением Декарта. Если Гоббс утверждал, что хождение человека свидетельствует о его существовании с неменьшей очевидностью, чем мышление, то Гассенди ссылался на чувственные восприятия внешнего мира: субъект, воспринимающий своими органами чувств внешний мир, естественно, существует. COGITO как результат радикального методологического сомнения, необходимость генеральной ревизии человеческих представлений и даже научных знаний — все это не яв-

ляется, с точки зрения Гассенди, гносеологическим императивом. Понятно поэтому, что и социальные интенции COGITO, скрытый в нем новаторский пафос не привлекают внимания Гассенди.

Лейбниц справедливо указывает, что ясность и отчетливость, рассматриваемые Декартом как обязательные признаки истины, не являются ее безусловными признаками хотя бы уже потому, что сами они нуждаются в таких положениях, которые служили бы критериями ясности и отчетливости. Поэтому Лейбниц настаивает на необходимости «лучших признаков ясности и отчетливости по сравнению с теми, которые предложены нам Декартом»[14]. Иными словами, Лейбниц ставит вопрос об объективном критерии истины, полагая, что ясность и отчетливость, свойственные представлениям или понятиям, сами по себе недостаточны как свидетельства их истинности. Свидетельства, какими бы убедительными они не представлялись, сами требуют проверки.

Лейбниц, конечно, прав в своих критических высказываниях против представлений Декарта о безусловных, якобы исключающих всякие сомнения, признаках истины. Однако Лейбниц игнорирует то в высшей степени существенное обстоятельство, что императив ясности и отчетливости, обосновываемый Декартом, непосредственно направлен против схоластических воззрений, которые меньше всего отличались ясностью и отчетливостью и признавались за истинные только лишь потому, что они так или иначе согласовывались с догматами веры.

Лейбниц игнорирует также и то обстоятельство, что ясность и отчетливость являются, по Декарту, безусловными признаками истины только лишь потому, что Бог не может быть обманщиком. Следовательно, ясность и отчетливость, присущие истинным представлениям, оказываются не просто субъективными убеждениями, которые вполне могут оказаться ошибочными; речь идет об объективной основе истинного знания, возможной благодаря соответствующему устройству мира. Ссылаясь на Бога, который не может быть обманщиком, Декарт обосновывает принципиальную познаваемость мира. И ссылка на Бога служит в этой связи в качестве указания на онтологическую основу познаваемости всего сущего. Такая постановка проблемы, безотносительно к ее теологическим предпосылкам, является выдающимся вкладом картезианской философии в развитие теории познания.

В новых исторических условиях, в конце XVIII века, с критикой COGITO выступил Кант в своей знаменитой «Критике чистого разума». Он справедливо указывал, что «проблематический», по его выражению, идеализм Декарта неправомерно допускает самодостаточность самосознания, возможность мышления, сознания, изолирующего себя от чувственного восприятия внешнего мира и всякого знания вообще. Такое самосознание, указывает Кант, принципиально невозможно, поскольку сознание всегда предполагает чувственные восприятия чего-то внешнего по отношению к сознанию. Как пишет Кант, «сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание других вещей вне меня»[15].

Точка зрения Канта, несомненно, выявляет иллюзорную сторону в самом понятии COGITO. Современные экспериментальные психологические исследования доказали, что в ситуации сенсорного голода, т.е. тогда, когда индивидуум искусственно изолируется от внешнего мира и тем самым лишается возможности чувственного восприятия внешних вещей, становится невозможным сознание собственного Я, самосознание. В этой ситуации человеческий индивид впадает в бессознательное состояние.

Кант прав, указывая на непрерывную связь сознания с внешним миром. Кантовское указание необходимо в полной мере учесть в нашем анализе и осмыслении декартовского COGITO. Следует, однако, учесть, что универсальное сомнение, посредством которого Декарт приходит к основополагающему, по его учению, тезису, подвергая сомнению внешние вещи и знания о них, тем самым оказывается находящимся в контакте со всем тем, что ставится под вопрос. Сознание, которое сомневается в чем бы то ни было, находится в определенном отношении к предмету своего сомнения, сомневающееся сознание предметно, интенционально, если воспользоваться терминологией Э.Гуссерля. COGITO, стало быть, не находится в вакууме; здесь нет ситуации сенсорного голода, в которой угасает сознание.

Кантовская критика COGITO оставляет вне рассмотрения развитие картезианского принципа в учении самого Канта. Между тем понятие трансцендентальной апперцепции, занимающее центральное место в трансцендентальной логике Канта, несомненно, представляет собой развитие декартовского COGITO, согласно которому «Я мыслю» является первой и основной предпосылкой всего знания о существующем. Именно в этом смыс-

ле следует, на мой взгляд, понимать кантовскую концепцию чистой апперцепции, противопоставляемой эмпирическому самосознанию. «Должно быть **возможно**, — пишет Кант, — чтобы **Я мыслю** сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление было бы невозможно или по крайней мере для меня не существовало бы»[16].

Принцип COGITO оказал несомненное влияние и на развитие философии XX века. Методологическое сомнение Декарта, очищающее сознание от всего воспринимаемого, воспринятого на веру во внешнем мире, от всех знаний, которые не могут устоять перед неумолимым сомнением, принцип COGITO, как нетрудно понять, представляет собой первое историческое предвосхищение трансцендентальной редукции, понятие которой было разработано в феноменологии Э.Гуссерля. Создатель феноменологии вполне осознавал свое родство с картезианским идеализмом, о чем свидетельствуют его «Картезианские размышления».

Трансцендентальная редукция означает, прежде всего, заключение в скобки всего внешнего мира, существование которого не отрицается, но, так сказать, исключается из сферы самосознания. Следующим актом трансцендентальной редукции является заключение в скобки всего внешнего, находящегося в самом сознании, т.е. всего того, что было воспринято сознанием из внешнего мира. Результатом этой двойной редукции оказывается чистое сознание, которое, вопреки сенсуалистическим убеждениям, представляет собой не tabula rasa, а изначальный творческий потенциал личности, ее индивидуальную одаренность, которые реализуют себя в том самом внешнем мире, от которого самосознание вначале отключилось.

Сравнивая процесс методологического сомнения у Декарта и последующее возвращение в мир подвергнутых сомнению вещей и знаний, возвращение критическое, разграничивающее истины и заблуждения, с феноменологической редукцией Гуссерля, вполне осознаешь гносеологическую плодотворность принципа COGITO.

М.Планк, философски осмысливая естественнонаучные достижения, справедливо писал: «Значение научной идеи зачастую заключается не в истинности ее содержания, а скорее в ее содержательной ценности»[17]. Это замечательное изречение вполне применимо к COGITO Декарта. Критики этого принципа, как было показано выше, вполне доказали его теоретическую уязвимость и,

больше того, ошибочность картезианского представления о самодостаточности самосознания, его независимости от чувственного восприятия внешнего мира. И тем не менее принцип COGITO оказался гносеологически плодотворным в обосновании рационализма, который впервые в истории человечества постиг человеческий разум как высшую инстанцию в познавательной деятельности и как судью во всех делах человеческих.

Нельзя, конечно, согласиться с рационалистическим кредо, согласно которому разум никогда не ошибается. Обосновывая это кредо, Декарт утверждал, что разум представляет собой способность отличать истину от заблуждения. Эта способность реализуется разумом не спонтанно, а благодаря неукоснительному следованию определенному методу, основные черты которого изложены философом в его «Рассуждении о методе». Декарт, следовательно, не исключает заблуждений, проистекающих от того, что разум отклоняется от правил, устанавливаемых методом. Таким образом, тезис, согласно которому разум не ошибается, предполагает определенные условия (следование научному методу), вследствие чего в учении Декарта нет места абсолютизации человеческого разума.

Декарт специально исследует вопрос об источниках заблуждений. Отклонение разума от следования научному методу не является главной причиной человеческих заблуждений. Основным источником заблуждений является свободная человеческая воля, которая всегда отдает предпочтение желанному, а не истинному.

Включая волю в процесс познания, исследования, Декарт тем самым расширяет, углубляет гносеологическое понимание этого процесса, которое никоим образом не сводится к анализу человеческой любознательности. Познание предполагает многообразные интересы и стремления, оно совершается в определенной культурно-исторической среде, под воздействием независимых от познания социальных мотивов. Эти выводы напрашиваются сами собой при анализе картезианского тезиса о воле как факторе познавательного процесса.

Великий рационалист противопоставляет разум воле, которая таким образом понималась как неразумная, иррациональная. Несостоятельность такого противопоставления была доказана философами последующей эпохи, которые, отказавшись от картезианской концепции разума как непогрешимой по своей природе способности познания, продолжали тем не менее, следуя по пути, проложенному Декартом, рассматривать чело-

веческий разум как высшего судью в делах веры и знания. С этих позиций они анализировали взаимоотношение между разумом и волей, вскрывая их противоречивое единство, которое не исключает существования разумной воли и ее активной роли как в познании, так и во всех других человеческих делах.

Значение принципа COGITO, как видно из всего предшествующего изложения, не исчерпывается его гносеологическим содержанием. Пользуясь выражением М.Планка, можно сказать, что историческая роль, которую сыграл этот принцип в интеллектуальном развитии человечества, заключается не столько в его истинности, сколько в его ценности. Это хорошо понял Дж.Вико, который писал: «Мы многим обязаны Декарту за то, что он сделал индивидуальный разум мерилом истины; противное мнение, основывавшее все на внешнем авторитете, было слишком уже унизительным»[18].

COGITO Декарта, как и вся его рационалистическая философия, является одним из источников философии Просвещения, в котором следует разграничивать его исторически преходящие и непреходящие черты, относящиеся к атрибутивному содержанию всей философии. В этом смысле Просвещение продолжает быть делом философов и нашего времени, а Декарт — гениальный родоначальник Просвещения — остается нашим современником.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Гегель*. Философия истории // *Гегель*. Соч. Т. VIII. М., 1935. С. 408.
[2] *Декарт Р.* Метафизические размышления. Избр. произведения. М., 1950. С. 335.
[3] *Bréhier E*. Histoire de la philosophie. T. II, part I. Paris, 1950. P. 69.
[4] *Декарт Р.* Метафизические размышления. С. 340.
[5] Там же. С. 344.
[6] *Гегель*. Лекции по истории философии. Кн. 3. М., 1935. С. 257. Даже такой враждебный гегелевскому учению философ, как А.Шопенгауэр, по существу, солидаризируется с Гегелем в своей оценке истинного отправного пункта философии: «Философия необходимо требует в качестве своей отправной точки совершенно непосредственное, а таковым может быть только данное **самосознание**, внутренне, **субъективное**. Поэтому столь выдающаяся заслуга Декарта состоит в том, что он впервые сделал исходным пунктом философии самосознание» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. II. М., 1933. С. 361).
[7] *Декарт Р.* Метафизические размышления. С. 363.
[8] Там же. С. 365.
[9] Там же. С. 369.
[10] *Асмус В.Ф.* Декарт. М., 1956. С. 90.
[11] В «Началах философии» Декарт утверждает, что, подвергая все сомнению, «мы легко допустим, что нет ни Бога, ни неба, ни земли и т.д.» (Избр. произведения, с. 428).
[12] *Koyre A.* Descartes after three hundred years // The University of Buffalo Studies. V. 19. 1951. P. 27.
[13] *Гоббс Т.* Избр. произведения в двух томах. М., 1965. Т. 1. С. 415.
[14] *Leibniz G.W.* Hauptschriften zur Grundlegung der philosophie. Leipzig, 1904. Bd. 1. S. 299.
[15] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 3. С. 287.
[16] Там же. С. 191.
[17] *Plank M.* Physikalische Abhandlungen und Vorträge. Bd. III. Braunschweig, 1958. S. 252.
[18] *Стасюлевич М.М.* Философия истории. СПб., 1902. С. 17.

В.В.Соколов

ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО И ФИЛОСОФСКОГО БОГА В СИСТЕМЕ ВОЗЗРЕНИЙ ДЕКАРТА

В XVII в. в странах Западной Европы религия, философия и наука находились в сложном и противоречивом взаимодействии. Религия в результате реформационных акций и ряда неконфессиональных, «еретических» движений стала плюрализированной. Отношение разных конфессий к науке и философии стало неоднозначным. Для Декарта главной идеологической силой оставался, конечно, католицизм. В его произведениях, как и в действиях, многократно зафиксирована полная лояльность к вероисповедным устоям католицизма, христианства вообще. Великий ученый оставался и умелым политиком, что проявилось у него не раз — и тогда, когда, узнав об осуждении Галилея, он отказался от публикации своего «Мира», и позже, когда опасный конфликт с Воэцием и стоявшими за ним кальвинистскими кругами вынудил его обратиться к французскому послу в Нидерландах.

Важнейший устой морально-социального кредо Декарта, как, в частности, подчеркнуто во второй части «Рассуждения о методе», состоял в убеждении, что общественные порядки лучше оставлять незыблемыми, ибо их изменение и тем более ломка принесут значительно больше вреда, чем пользы, а поэтому к государственным институтам, к общественным порядкам необходимо приспосабливаться. Декарта можно бы считать консерватором, если бы — фактически одновременно — он не подчеркивал своего постоянного стремления к углублению своих знаний, к совершенствованию своего метода, к преобразованию

философии. Обратной стороной социального консерватизма Картезия стало его научно-философское новаторство.

Отношение Декарта к религии совершенно естественно было консервативным, ибо он вместе с подавляющим большинством своих современников видел необходимую связь общественных и религиозных институтов, воплощавших христианское вероучение. И здесь встает вопрос о личной религиозности Декарта. Начиная с Байе, его первого биографа, она время от времени подчеркивается[1]. Однако фактов в пользу глубокой религиозности великого ученого крайне мало. Декарт не Паскаль. Хорошо известен факт, что увидев знаменитое сновидение 10 ноября 1619 г., юный еще философ дал обет совершить благодарственное путешествие к Богоматери в Лорето. Но, когда в 1624-1625 гг. он пребывал в Италии и побывал в Лорето, главный его интерес был интересом ученого, постигавшего «великую книгу мира», о чем он впоследствии писал в «Рассуждении о методе».

В своих произведениях (в особенности в пятой части «Рассуждения о методе» и в «Первоначалах философии» III, 45) уже зрелый автор подчеркивает справедливость традиционной христианско-креационистской картины мира, а свою собственную концепцию представляет лишь как гипотетическую. Но вместе с тем он, по существу, противопоставляет сформировавшуюся у него эволюционистскую идею креационистской традиции, утверждая при этом, что такая идея может быть принята «без ущерба для чуда творения»[2].

Стремление убедить своих учителей-иезуитов и церковные круги «докторов Сорбонны» в отсутствии противоречия его метафизики христианскому вероучению выразилось в заголовке первого издания главного философского произведения Декарта — «Размышления о первой философии, в которых доказывается существование Бога и бессмертие человеческой души...». Однако замечание Мерсенна о неправомерности последних слов этого заголовка, его несоответствии действительному содержанию всего произведения, в котором, в сущности, отсутствовало обсуждение первостепенного религиозного вопроса о бессмертии человеческой души, заставило автора во втором издании того же произведения (1642 г.) значительно более точно сформулировать его содержание — «Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом».

Более того, в других случаях Картезий, несмотря на всю свою осторожность, не раз фиксирует противоположность своей рационалистической философии и ее ядра, метафизики, оперирующих максимально широкими понятиями, с одной стороны, и догматической теологии (богословия), как совокупности образов, опирающихся на Св.Писание, с другой. Так в своем «Ответе» на «Вторые возражения» на то же произведение автор подчеркивает, что «божественные способы выражения» приспособлены к «восприятию толпы» и обычно опираются на Св.Писание. Чисто же интеллектуальная и полностью объективная истина выражается только в понятиях ума[3].

Аналогичная мысль еще более резко выражена в самом конце «Беседы с Бурманом», где автор, отвечая любознательному юноше в частной беседе, указывает ему, что дело не философа, а только теолога рассуждать о бессмертии человека до грехопадения, об огромном долголетии древних прародителей человечества, живших до потопа, и тому подобных чудесах, свидетельствующих о сверхъестественных причинах, о непостижимых делах Бога. Дело же философа рассматривать природу и человека в их современном состоянии[4].

Дипломатическая и одновременно противоречивая позиция Декарта иногда проявляется в иронии в отношении христианского вероучения. Говоря, например, о почтении к богословию в первой части «Рассуждения о методе», автор вместе с тем подчеркнул, что, поскольку путь к блаженству в посмертной жизни на путях сверхъестественного откровения одинаково открыт как человеку невежественному, так и ученейшему, он уклоняется от обсуждения этого вопроса.

В этой же части того же произведения, говоря о необходимости углубить свое образование после окончания колледжа в Ла Флеш, Декарт заявил, что этого можно достичь, обращаясь или к «великой книге мира», или погружаясь в самого себя. Древняя метафора «двух книг» — богооткровенной Библии и Богом же сотворенной природы — прошла через мировоззрение всего Средневековья (когда оно приобретало и форму учения о «двух истинах»), была заострена в эпоху Возрождения — в частности Кампанеллой и в особенности Галилеем — и была еще актуальна в эпоху Декарта. Во вторую «книгу» он погрузился весьма основательно, с ней связано все его великое дело ученого-естествоиспытателя. Что же касается другой, не метафорической книги, Библии, то в произведениях великого философа

мы встречаем совсем немного ссылок на нее, что совершенно понятно, учитывая его незаинтересованность в социальном знании и его ориентированность в области морали в сторону стоицизма.

В цитированном же месте «Рассуждения о методе» автор, стремясь обретать истину как в книге мира, так и в самом себе, по существу, на место откровения, торжествующего в Библии, ставит собственное «Я», выдвигая великую идею COGITO.

Из всего сказанного очевидно, насколько Декарт был далек от заинтересованности в догматической теологии. Но тем сильнее проявлялась его заинтересованность в теологии естественной. Они тоже находились в сложном взаимодействии.

Древнегреческие философы очень много сделали для выявления понятия единого и единственного Бога. Оно стало древнейшим и важнейшим мировоззренческим понятием, главным выражением субъект-объектного единства. Без глубинных размышлений Платона, Аристотеля, у которого теология — идея Бога как завершение телеологически истолкованного бытия — стала синонимом первой философии (метафизики), а затем стоиков, не мог бы состояться великий синтез иудейской теологии и древнегреческой философии, образовавший фундамент христианского мировоззрения. Наиболее глубокие из христианских мыслителей уже в эпоху «отцов», а затем в века Средневековья, в той или иной мере размышляли над проблемами естественной теологии. В контексте данной статьи достаточно назвать Аквината, великого систематика схоластики на Западе.

В условиях великой научной революции XVII в., усложнения нравственного и социального бытия людей понятие единого и единственного Бога встало перед новыми, все более сложными испытаниями.

Бесконечность бестелесного Бога многократно утверждалась и осмысливалась «отцами» христианской церкви. Понятие это стало фундаментом метафизики Средневековья, затем и Нового времени. Новая астрономия в совокупности с космологическими идеями древнегреческих атомистов расширили до неизмеримости пространства мира, Универсума. Усложнилась и обострилась проблема отношения между старым Богом и новым миром.

Не менее, если не более, сложными стали и отношения между Богом-творцом и человеком-творцом, вооруженным новой наукой, ставшей производительной силой — экспериментальным и математическим естествознанием, одним из главных создателей которого был Декарт. В этом контексте необходимо

бросить взгляд на одну из тотальных мировоззренческих констант, развившихся от древности до эпохи Декарта. Субъект-объектная природа мировоззрения, аналогия между субъектом и объектом, субъект-объектный вектор философии как наиболее рационализированной разновидности мировоззрения предопределили такую их глобальную черту, как всесторонний *органицизм бытия*, убеждение в его тотальной оживленности.

В философии античности такое убеждение выразилось в представлении о телеологической причинности, господствующей не только в сфере человеческой деятельности, но и во всей природе. Вместе с тем производственная деятельность человека, которая невозможна без того или иного отчуждения субъекта от объекта, их не столько единства, сколько разделенности, выражающей уровень познания первым второго, действенность познания в философии античности нашли свое главное выражение в идее тотальной причинности, детерминизма. В Платоновской концепции самосущих идей как нетленных образцов для вещно-человеческого мира сформировалось прочное представление о внешней, так называемой трансцендентной, телеологии. Антипод Платона Демокрит проблему познания увязывал только с открытием подлинных, тогда в основном чисто материальных причин и стал главным теоретиком детерминизма. Аристотель в его учении о материальных, действующих, конечных и формальных причинах объединил детерминистическое истолкование бытия с имманентно-телеологическим, преобладавшем в этом учении.

Выявление естественно-теологической компоненты картезианской философии требует напоминания об онтологической и гносеологической функциях понятия единого и единственного Бога.

Первая из них выражает интеллектуальное убеждение в том, что в глубине бесконечно пестрого многообразия окружающего мира, фиксируемого всеми чувствами, скрывается божественное существо, наделенное различными жизненными признаками человека. Древнейшим слоем онтологически трактуемого Бога стало его пантеистическое понимание, сливавшее это максимальное существо с космосом, с миром природы, а в дальнейшем, уже в эпоху Средневековья (Давид Динантский) и тем более в эпоху Возрождения (Бруно) и в новое время (Спиноза), в некоторых поворотах мысли и с единичными вещами.

Познавательно-производственные успехи человека привели — наряду со многими другими факторами культуры — к фор-

мированию креационистски трактуемого Бога, личностного абсолюта, ставшего фундаментом всех монотеистических религий.

Такой Бог — все более и более внеприродное существо. Его максимально абсолютизированные творческие способности невозможны ни без познания, ни без воли. Познавательно-волевая компонента сверх- и внеприродного Бога с необходимостью раздвоена. Непостижимость его действий, все более сливавшаяся с бесконечностью этого существа, подчеркивает тщетность, ущербность человеческого познания, встречающегося со все новыми и новыми трудностями, несмотря на все его успехи. Чем индивидуальнее объект, тем сложнее его познание. Более всего непознаваем сам человек, бессильный уяснить, предвидеть собственную судьбу. Эту сторону гносеологической функции понятия Бога следует назвать *мистифицирующей*, выражающей относительность и во множестве случаев бессилие человеческих знаний. Такая сторона названной функции бесконечного Бога выражена идеями и учениями апофатической, отрицательной теологии, подчеркивающей его запредельность, совершенную непознаваемость для человеческих усилий. Идеи апофатической теологии развивались в греческо-средиземноморской традиции, по крайней мере начиная с Платона, Филоном Александрийским, Плотином, достигли своей кульминации в Ареопалитиках («Божьи имена», «Таинственное богословие»), у других творцов христианского вероучения, теологов и философов Средневековья и эпохи Возрождения.

Противоположная мистифицирующей стороне гносеологической функции понятия Бога ее другая сторона определяется его всезнанием в качестве абсолютной личности, наделенной предельно совершенным интеллектом. Все достигнутые человеком истины, даже малозначимые, будучи отнесены к божественному абсолюту, теряют конкретные контуры пространства и времени и становятся абсолютными. И как верховный носитель истинности Бог наделен *интеллектуализирующей* стороной, поощряющей человека к открытию все новых и новых жизненно необходимых ему истин. Если Бог обладает всеми истинами, то человек способен усвоить некоторые из них.

Мистифицирующая сторона гносеологической функции понятия Бога составляет по преимуществу его собственно религиозную компоненту, а интеллектуализирующая — философскую. Но две эти стороны невозможно оторвать друг от друга. Понятие бога гносеологически амбивалентно. Если интеллектуали-

зирующая сторона этого понятия абсолютизирует истину, то мистифицирующая релятивизирует ее. В этом и состоит суть процесса познания.

Интеллектуализирующая компонента понятия божественного существа, будучи в принципе философской, зафиксирована и в Ветхом Завете, в особенности в одной из самых поздних его книг, написанных на древнегреческом языке в эпоху Септуагинты в знаменитом утверждении «Книги премудрости Соломона» (11,21), что Бог, создавая мир, «все расположил мерою, числом и весом». Безымянный автор этой книги в цитированном месте явно руководствовался пифагорейско-платоновскими идеями. Ими вдохновлялись и цитировали приведенные слова некоторые из отцов церкви в эпоху патристики, а затем и философствующие теологии Средневековья и Возрождения. Декарт, стремясь закрепить представление о незыблемости открытых им физических законов, приписывая им статус вечных истин, в конце VII-й главы своего «Мира, или трактата о свете» тоже сослался на приведенные слова из «Премудрости Соломона».

Понятие Бога — главная категория метафизики Декарта. Подчеркивая незыблемость веры в откровение и именуя такую веру теологией, философ вместе с тем в письме к Мерсенну от 13.IV.1630, по существу, отождествляет теологию с метафизикой. Конечно, Картезий говорит здесь скорее о естественной, чем о богооткровенной теологии, богословии. Идея Бога исключительна, несопоставима ни с какой другой. Автор «Первоначал философии» (1,51) трактует эту идею как «субстанцию, не нуждающуюся ни в чем другом... Возможность же существования всех прочих субстанций мы можем постичь лишь при содействии Бога»[5].

Многократно в самой различной связи Декарт размышлял над проблемой соотношения Бога с миром природы. С другой стороны — и с миром человека. Главная, наиболее фундаментальная идея различения Бога и мира — это трактовка Бога как завершенной, абсолютной, актуальной бесконечности (infinitas, infini), а природного мира как бесконечности потенциальной, хотя и беспредельной, но всегда ограниченной (indefinitas, indefini, см. в особенности «Первоначала философии», 1,27). Такое различение извечного Бога и временного мира, им сотворенного, многократно фиксировалось и в предшествующей религиозно-философской мысли, особенно с тех пор, как она упрочилась на монотеистическом, креационистском фундаменте. Однако в этой

многовековой мысли бесконечный Бог противопоставлялся *конечному* миру. Философия и наука нового времени раздвинула его границы до бесконечности, что весьма осложнило проблему сотворенности природы и вносило смущение в умы верующих (например, шведской королевы Христины). Своим систематическим различением собственно бесконечности и беспредельности Декарт стремился решить эту проблему. Но таким образом достигалось лишь ее псевдорешение. Креационизм христианско-монотеистического мировоззрения осложнялся и в основном становился формальным.

Абсолютная бесконечность Бога делает его непознаваемым. Здесь мысли Декарта в общем шли в русле апофатической, как и обычной, теологии, не апеллировавшей к памятникам, в которых апофатика была зафиксирована. Но чем больше подчеркивалась непостижимость актуально бесконечного Бога, тем сильнее выступала познаваемость потенциального бесконечного, беспредельного мира. Радикальный асенсуализм картезианства приводил к пониманию Бога не только как абсолютно непознаваемого, но и как бестелесного, нематериального. Здесь, по Декарту, заключено принципиальное различие между Богом философов, понимающих его суть чисто интеллектуально, и обычным пониманием его подавляющим большинством людей, опирающихся в своих богопредставлениях на воображение, неотрывное от чувственных образов. При этом «толпа, — писал Картезий Мерсенну, — почти всегда представляет его себе конечным»[6].

Сверхчувственный, абсолютно бесконечный и бестелесный Бог в отличие от примитивно-упрощенных понятий «толпы» представляет собой *пространственно-временной континуум*. С ним связана прежде всего онтологическая функция понятия Бога — служить интеллигибельным фундаментом безграничной и многообразной природы — его первая функция в любой метафизике. Она позволяет бесконечно многообразное мыслить как единый универсум. Такая функция наиболее эффективно выполняется понятием пантеистического Бога, максимально приближенного к природе, а в определенных аспектах даже совпадающего с ней.

Такого Бога мы встречаем в произведениях Декарта. Например, в известном месте из шестого «Размышления о первой философии». «Нет сомнения в том, что все, чему меня научила природа, содержит в себе нечто истинное: ведь именно с помощью природы, взятой в ее целом, я познаю сейчас не что иное, как самого Бога или же установленную им связь тварных вещей; я познаю с

помощью своей природы ничто иное, как сложное сочетание всех свойств, дарованных мне Богом»[7]. Конечно, пантеистический аспект, древнейший слой в понятии единого Бога, приводит к известному нарушению бестелесности этого максимального существа, но усиливает единство зависящего от него мира.

Непознаваемость бесконечного Бога, как замечено выше, выражает его мистифицирующую гносеологическую функцию. В метафизике Декарта она заключает в себе различные аспекты. Впрочем, важнейший из них в любой метафизике и тем более в теологии обосновывает многочисленные представления о *чудесах* — уникальных событиях, причины которых непонятны и в силу этого отнесены к действиям Бога. В религии они играют огромную, определяющую роль. В метафизике же, составляющей ядро философии, в особенности декартовской, где столь велик компонент знания, чудесами становятся особенно важные принципы бытия и знания, необъяснимые светом разума, которым человека в принципе наделил тоже Бог.

В самых ранних своих философских размышлениях Декарт зафиксировал убеждение в том, что «Бог создал три чуда: вещь из ничего, свободную волю и человека-Бога»[8]. В зрелой метафизике Картезия периода «Метафизических размышления» и «Первоначал философии» остались, в сущности, три основных «чуда», относимых к мистифицирующей стороне понятия божественного абсолюта — творение материи «из ничего», сообщение ей первоначального импульса, сохраняющего с тех пор одно и то же соотношение между движением и покоем, и объединение верховной, единственно подлинной субстанцией материи и духа.

При всей значимости мистифицирующего Бога в философии Декарта более специфична и исторически более важна его интеллектуализирующая функция. Она с необходимостью вырастает из рационализирующей сути cogito. Непознаваемый бесконечный Бог вместе с тем становится доказуемым Богом. Его онтологическое доказательство, восходящее к Августину, Ансельму Кентерберийскому и усиленное теперь Декартом, онтологизирует познавательные возможности человека, сконцентрированные в наиболее глобальном из всех понятий — субъект-объектном Боге. Как актуальная бесконечность, всегда присутствующая в нашем уме, он образует тот нерушимый мост, который выводит философа из мира его cogito на пространства потенциально бесконечного мира, максимально доступного человеческому познанию. Непознаваемый Бог-абсолют становится в этом контек-

сте самым ясным понятием нашего ума, от которого в нисходящей лестнице образуются все другие, все менее устойчивые понятия.

В произведениях Картезия многократно подчеркнута «высочайшая правдивость» — «первейший из атрибутов Бога», который не отвечает за заблуждения людей («Первоначала философии», 1,29)[9]. Правда, он не отвечает за них «полностью» — в силу наличия в нем мистифицирующей функции. Но все же на первый план в философском понятии Бога выступает интеллектуализирующая его функция, поскольку «вполне мудр в действительности один Бог, ибо ему свойственно совершенное знание всего»[10].

Интеллектуализирующий Бог, не унижающий себя до обмана людей, — источник вечных истин, запечатленных как в человеческих умах, так и в самом бытии. Таковы математические истины, а также правила механики, открытые Декартом. Они и образуют нерушимые законы природы. Механицизм этих законов — в широком, «доньютоновском» смысле этого фундаментального термина — эпохальный этап в становлении понятия совершенно объективного, неантропоморфного закона природы, принципиально отличного от его антропосоциоморфной трактовки в античной философии.

Неизменный интеллектуализирующий Бог становится гарантом познаваемости мира и прочности открытых в нем законов. По сравнению с традиционным религиозно-богословским Богом, всемогущество которого распространялось — в августинианской традиции — на все события природной и человеческой жизни, функции картезианского Бога, как уже отмечено, минимизированы. Их можно было бы трактовать как деистические, если бы термин «деист» (которого мы не встречаем в произведениях Декарта) не употреблялся в этом веке как выражение понятия «естественной религии» — универсальной философской моральности, ориентированной на понятие абстрактного Бога. Декарт же в своих моральных воззрениях больше склонялся к стоицизму. Лишь условно, в более широком смысле — особенно характерном для марксизма, — в том смысле, который характерен уже для деистов XVIII в., Декарта можно считать их предтечей.

Механистический детерминизм Декарта — едва ли не самая радикальная и последовательная оппозиция органистической трактовки бытия, господствовавшей не только в дофилософскую эпоху, но затем и в античной, как несколько иначе и в средневековой философии. Открытие механических законов природы, а также

углубление в физиологию животных и в психофизиологию человека привело Декарта к формулировке его фундаментального тезиса о животных как сложных механизмах, тезиса, распространенного в значительной мере и на человека.

В качестве механистического детерминиста Картезий систематически призывает к познанию *действующих*, а не *конечных* причин, ибо только познание первой из них усиливает реальное могущество человека, Философ не мог, конечно, просто перечеркнуть целевые причины, особенно внешние, напрямую связанные с деятельностью Бога. Такого рода перечеркивание привело бы Декарта в конфликт с религией, не мыслимой без идеи провидения, предусматривающего многообразные и конкретные цели мироздания.

Картезий преодолевает эту трудность и возможность нового конфликта с религией, обращаясь к мистифицирующей функции понятия Бога, которая первостепенна и для самой религии. В частности, в Предисловии к французскому переводу его «Первоначал философии» автор подчеркнул, что разыскание конечных целей, заложенных Богом в мире при его творении, — заведомо безнадежно для человека, ибо намерения Бога скрыты от него непроницаемой завесой. Поэтому «следует рассматривать не для какой цели Бог создал каждую вещь, а лишь каким образом он пожелал это сделать»[11], что и означает необходимость и реальную возможность раскрывать действующие причины — и здесь Бог поворачивается к человеку своей интеллектуализирующей стороной — и отказаться от бесплодных попыток выяснить целевое предназначение вещей.

Раскрывая, таким образом, иллюзорность трансцендентной телеологии, Декарт перетолковывает само понятие Бога, выступая (в особенности в «Первоначалах философии», III,2,3) против упрощенных представлений, «будто все сотворено им ради нас одних» и будто «при сотворении их [вещей] Бог не имел никакой иной цели»[12].

Углубляя понятие Бога и вставая на путь его дезантропоморфизации, автор «Первоначала философии» (II,29) категорически отрицает его истолкование «чувствующим, но лишь разумеющим и волящим, и происходит это у него не так, как у нас — посредством неких раздельных действий, но Бог одновременно разумеет, волит и производит все в едином, постоянно в одном и том же простейшем акте»[13]. Хотя Богу здесь приписывается и воля, но она явно растворяется в разумеющем интеллекте. Куда

как более четко и категорично она приписывается человеку, у которого воля противопоставлена разумению и выступает, в сущности, единственной виновницей его заблуждений.

Трансцендентная телеология, таким образом, иллюзорна, имманентная же перечеркивается жестким механицизмом картезианского детерминизма. «Весь род причин, направленных к определенной цели, не может иметь никакого применения в области физики», ибо «познание цели не приводит нас к познанию самой вещи и природа этой последней остается от нас скрытой»[14].

Но означает ли все только что сказанное, что в декартовской трактовке бытия не осталось ничего от органицизма как тотальной особенности любого мировоззрения? Категорически это утверждать невозможно. В одной из бесед с Бурманом в контексте третьего «Размышления о первой философии» Декарт, отвечая своему любознательному собеседнику, указывает, что тот более склонен «сравнивать творчество Бога скорее с работой ремесленника, чем с порождением от родителя», но первая аналогия менее убедительна. И поэтому «уместнее аргументировать к божественному творению от естественного, чем от искусственного, присущего ремеслу»[15]. Уподобление Бога ремесленнику более адекватно согласуется с механистической трактовкой бытия. Трактовка же творчества как порождения возвращает к его органистической трактовке. И здесь можно вспомнить о тех элементах пантеизма, которые зафиксированы у Декарта выше.

Органистический реликт в картезианстве можно подкрепить и одним местом из его письма к Мерсенну от 16.X.1639 (в самом конце). Декарт говорит здесь о «двух инстинктах». Один из них «носит чисто интеллектуальный характер — это естественный свет, или intuitus mentis (интуиция ума), коему одному только, по моему убеждению, следует доверяться; другой вид инстинкта присущ нам как животным и представляет собой определенный природный импульс к сохранению нашего тела». Хотя «этому инстинкту не всегда надо следовать»[16], сам факт его существования свидетельствует о неистребимости органицизма.

Таковы некоторые аспекты проблемы Бога как главной категории картезианской метафизики. Разумеется, мы далеки от претензии дать их исчерпывающий очерк.

---

1 La vie de Monsieur Des-Cartes par Adrien *Baillet*. Vol. I-II, Paris, 1691; Paris, 1946. *Laperte Y*. Le rationalisme de Descartes. Nouvelle edition revue etaugmentée, Paris, 1950.

P. 471, 473.
Chevalier Y. Descartes. Paris, 1949. P. 356.
Koyré A. Descartes after three Hundred Years, Buffalo 1956. P. 27.

[2] *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. II. С. 276.

[3] Там же. Т. 2. С. 115, ...ad vulgi sensum accomodatos etc. Oeures de Descartes publiées par Ch.Adam et P.Tannery... vol. I-XII, Paris, 1897-1913. V. VII. P. 142.

[4] Сочинения. Т. 2. С. 487.

[5] Там же. Т. 1. С. 334.

[6] Там же. С. 589.

[7] Там же. Т. 2. С. 64. Oevvres, VII, p. 80: per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum, ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo...

[8] Сочинения. Т. 1. С. 576.

[9] Там же. С. 325.

[10] Там же. С. 302.

[11] Oevvres, IX(2). P. 37.

[12] Сочинения. Т. 1. С. 387.

[13] Там же. С. 323, 590. Oevvres, VIII. P. 13-14: ...omnia simul intelligat, velit et operetur. См. также Oevvres, I. P. 153.

[14] Там же. Т. 2. С. 461.

[15] Там же. С. 458.

[16] Там же. Т. 1. С. 606. Oevvres, II. P. 599: ...pour moy, je distingue deux sortes d'instincts: l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel; c'est la lumiere naturelle ou *intuitus mentis*... l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certitude impulsion de la nature a la conservation de notre corps etc.

Маттиас Шрамм

«PASSIONS DE L'ÂME» ДЕКАРТА И ТРАДИЦИЯ

Предисловие

Les passions de l'Âme — аффекты, душевные переживания — таково название последнего произведения Декарта, вышедшего еще при его жизни в 1649 году. Оно сразу вызвало огромный резонанс, подобного которому не имело ни одно другое его произведение. Сегодня оно забыто.

Прежде всего я хотел бы, во-первых, обозначить контекст, в который включен этот трактат; во-вторых, разобрать общие представления Декарта о душе и теле; и, в-третьих, хотя бы в общих чертах прояснить, что понимает Декарт под аффектами и какую роль они играют в его философии. Во всех этих трех пунктах я буду в значительной мере опираться на упомянутый труд Декарта.

На этой основе я бы хотел, в-четвертых, выявить отличие декартовского подхода к проблеме от традиционного, привлекая к рассмотрению произведение великого греческого врача Галена, носящее такое же название. Так мы скорее поймем, что же в декартовском подходе было воспринято как нечто принципиально новое и что этот подход означал для дальнейшего развития философской мысли.

1. Контекст, в который включено произведение

Вместо предисловия в книге мы находим переписку, которую Декарт вел с одним неизвестным почитателем его философии[1].

Этот почитатель пытается — говоря много лестных слов в адрес великого философа — подтолкнуть Декарта к дальнейшей разработке его физики.

Физика до этого, по существу, приравнивалась к натурфилософии. Декарт, употребляя термин «физика», по-новому, а именно — для обозначения методически обоснованной естественной науки, пользующейся математическими методами, — выразил настроения многих из тех, кто имел отношение к формирующейся новой науке.

В 1637 году Декарт опубликовал свое «Рассуждение о методе»[2], где показал, что главное заключается не столько в остроумной изобретательности традиционной логики, сколько в том, чтобы в познании каждый шаг тщательно проверялся и чтобы со всех сторон была обеспечена гарантия от заблуждений. Кто продвигается вперед медленно и небольшими шагами, но зато будет тщательно со всех сторон предохраняем от заблуждения, тот достигнет цели.

Сверх того Декарт сразу же на трех примерах продемонстрировал, как функционирует его метод: на примере своих «Диоптрики», «Метеоров» и «Геометрии»[3].

Позднее в своих «Principia philosophiae»[4] он сделал попытку обосновать всеобъемлющую новую науку о природе: при этом, как подробно разъясняет почитатель Декарта в своем письме, здесь ничто не должно приниматься во внимание, кроме величин, пространственных форм и движений.

Однако Декарт здесь едва ли продвинулся к физике в нашем понимании. Великий голландец Христиан Гюйгенс (1629-1695), действительно знавший, что такое физика, однажды заметил по этому поводу: «Господин Декарт нашел подходящий способ делать приемлемыми в качестве истин свои предположения и измышления. С теми, кто читает его «Princpia philosophiae» происходит нечто подобное тому, что испытывают читатели романов, которые развлекают и при этом производят такое же впечатление, как и действительные истории... Когда я впервые читал эту книгу, мне казалось, что все в мире происходит наилучшим образом»[5].

Однако несмотря на всю бурную критику Декарта в частностях, Гюйгенс не упускает из вида позитивной стороны его сочинения. «Привлекательным в его философии было прежде всего то, — пишет он далее, — что он не остановился на том, чтобы внушать неприятие старого, а осмелился для всего, что есть в природе, ввести причины, которые можно понять»[6].

Но вернемся к декартовским «Passions de l'âme». Вместе с заключительным письмом, послужившим Введением к переписке, Декарт переслал, наконец, своему корреспонденту трактат об аффектах души. В конце письма он подчеркивает, что намерен подойти к объяснению аффектов не как ритор, а исключительно как физик.

Это замечание дает нам первое указание на причину всеобщей оживленной реакции на произведение Декарта. Ораторы — будь то на кафедре или же в зале заседаний суда — должны были разбираться в человеческих аффектах. Однако научная трактовка последних составляла главный предмет моральной философии.

Со времен Аристотеля школьная наука распадалась на две части, разделенная в соответствии со своими предметами[7]: на теоретическую и на практическую. Физика — в каком бы смысле ее ни понимали — относилась к теоретической части, моральная философия — к практической, — и это до сих пор еще никто не подвергал сомнению.

Овладение аффектами было главной темой моральной философии. Греки называли аффекты π∝ϑη, что изначально обозначает, как мы можем видеть на примере многих производных от этого слова терминов в нашей медицине, страдание, наполненное страданием состояние. Философия стоиков, которая в XVII веке приобрела огромное влияние в области моральной философии, выдвигала в качестве идеала '∝π∝ϑει∝ свободу от аффектов, к которой должен стремиться истинный мудрец.

И вот является философ, который «запросто» упраздняет это освященное почти двумя тысячелетиями распределение тематики и заявляет о том, что аффекты являются предметом физики!

2. Декартовское представление о теле и душе

Что говорила в то время школьная философия о соотношении тела и души? В сущности, то же, что говорил Аристотель: для него душа была тем, что отличает живое тело от мертвого. В душе можно было выделить сторону растительную, чем характеризуются растения, в отличие от движущей (motorische) и воспринимаю-

щей, которыми и мы обладаем наряду с животными. Человек к тому же обладает интеллектом.

Декарт выставляет правило, которое должно служить ему основой для разъяснения соотношения между душой и телом: все то, что мы на опыте воспринимаем как данное нам и относительно чего мы видим, что это может встречаться также и у неоживленных тел, — должно быть приписано только нашему телу, — и наоборот, все то, относительно чего мы понимаем, что оно никоим образом не может принадлежать телу, должно быть отнесено к душе.

С помощью этого правила, которое никак нельзя назвать беспристрастным (unparteiisch), Декарт в мгновение ока опрокидывает старые догмы. Природные теплота и движение, которые мы также находим в мертвых телах, не имеют ничего общего с душой.

План Декарта состоит в том, чтобы определить аффекты per exclusionem (методом исключения), посредством последовательного и все более узкого ограничения. Для этого он прежде всего излагает свои воззрения на человеческое тело, которое в своем функционировании представляется ему неким автоматом, сравнимым с часовым механизмом. Тело умирает не потому, что из него уходит душа, а, напротив, душа покидает тело, когда оно, подобно сломанным часам, более не функционирует. Решающее значение для функционирования тела имеет кровообращение. Едва ли что-либо произвело на Декарта большее впечатление, чем открытие кровообращения Вильямом Гарвеем[8]. В отличие от Гарвея, который считал, что импульсы кровообращению дает сердце, Декарт придерживается традиционного представления, согласно которому подлинным источником движения сердца и пульса является волнение (Aufwallen) крови.

При этом якобы в процессе своего рода испарения высвобождаются тончайшие частицы крови, esprits aninaux, жизненные духи, «своего рода воздух или очень тонкий ветер»[9].

Согласно Декарту, от этих жизненных духов исходят импульсы и управление движениями нашего тела: импульсы, поскольку они в массе своей надувают определенный мускул; управления, поскольку они, исходя из центра управления, расположенного в мозге, через нервы проникают в мускулы и так регулируют движение клапанов, что в случае одного антагониста открывается путь лишь притоку, а в случае другого — лишь оттоку побуждающих духов[10].

Этой пневматической движущей и управляющей системе соответствуют мыслимые, как нити, нервные волокна. Они расположены внутри нервов, окружены пневматической субстанцией и обязаны всякое раздражение доводить до мозга, где оно затем воспринимается в качестве чувственного впечатления.

Тем самым Декарт уже может кое-что объяснить: «Если кто-то делает быстрое движение рукой по направлению к нашим глазам, как если бы он хотел нас ударить, хотя мы знаем, что он делает это лишь шутки ради и, вероятно, поостережется причинить нам какой-либо вред, то нам все же трудно удержаться от того, чтобы не закрыть глаза. Это показывает, что наши глаза закрываются не посредством вмешательства нашей души, так как это происходит против нашей воли, которая представляет собой основную способность к действию; это показывает скорее, что так происходит в силу того обстоятельства, что машина нашего тела составлена таким образом, что движение этой руки по направлению к нашим глазам дает импульс другому движению в нашем мозгу, которое ведет жизненные духи в мускулы, заставляющие опускаться веки».

То, что Декарт здесь описывает, является рефлексом[11]. Вопрос о том, можно ли по такому образцу объяснить passions, мы пока вынуждены оставить открытым. Прежде всего здесь, как правило, едва ли будет идти речь о буквально в тот же миг возникающей реакции, но о временных процессах, которые могут вести к некоторому усилению или к постепенному затуханию рассматриваемых явлений.

3. Что понимает Декарт под аффектами и какую роль они играют?

Само собой разумеется, что в вопросе об аффектах души не может быть и речи о том, что ранее было определено как чисто телесное. Здесь для Декарта остается лишь царство pensées (мыслей) под которыми он понимает не столько мысли как таковые, сколько содержание сознания в самом широком смысле слова. Теперь проводится дальнейшее ограничение.

Аффекты не могут находиться в состоянии активности. Из значения, используемого Декартом, слова passions, которое он упот-

ребляет как равнозначное греческому π∝ϑη, непосредственно вытекает: противоположностьы этих passions (есть) именно actions. Это прежде всего означает, что если мы ищем место, где находятся passions de l’âme, то нам следует исключить все волевые акты. Остаются лишь perceptions, восприятия. Они могут относиться к внешним предметам, к нашему телу или душе. В двух первых случаях можно было бы говорить об аффектах в некотором более широком смысле, поскольку здесь речь идет о своего рода пассивной восприимчивости. Однако аффектами души в строгом смысле слова следует считать, по Декарту, лишь те восприятия, которые, подобно радости или гневу, относятся к самой душе.

Теперь мы подходим к определению, данному Декартом. Аффектами души являются: «Восприятия, ощущения или движения души, которые в особенности (специфическим образом) относятся к душе и которые вызываются, поддерживаются и усиливаются определенным движением жизненных духов»[12].

Тройное разделение на восприятия, ощущения и движения души Декарт мыслит не как неопределенное описание, а, как он далее заверяет, так, как он хотел бы тем самым обозначить три различных момента этих аффектов. Добавление о том, что они в особенности относятся к душе, должно их отграничить от ранее упомянутых восприятий, соотносящихся с внешними предметами или с собственным телом.

Подобно тому, как все телесное для Декарта равнозначно пространственному, так сознание и его орган рассматриваются им как непространственное. Правда, Декарт полагает, что в человеческом теле есть место, где с особой интенсивностью происходит обмен между пространственным и непространственным, между телом и душой. Для него не подлежит сомнению, что это место расположено в мозгу как в центре, который управляет всем. Как математик он задумывается о парном строении мозга и ищет это место в единственном органе, не являющемся здесь парным, — в шишковидной железе. Эта «маленькая железа», как ее называет Декарт, является, по его мнению, управляющим органом более высокого порядка, который, со своей стороны, вмешивается в управляющий механизм мозга. В этом гипероргане проникающие извне и изнутри импульсы координируются как пневматические процессы развертывания программ[13].

Что же касается аффектов души, то мы познакомимся с декартовским представлением о них на примере, который приведет он сам. «Так, например, — пишет он, — (когда) мы ви-

дим, как к нам подходит какое-нибудь животное, то свет, отражаемый его телом, рисует нам две картины, по одной в каждом из наших глаз; эти две картины образуют, далее, при посредстве зрительных нервов, две другие картины на внутренней поверхности мозга, обращенной к своим полостям; затем оттуда эти образы при посредстве духов, которыми заполнены полости, таким образом излучаются к маленькой, окруженной этими духами железе, что каждое движение, представляющее ту или иную отдельную точку одной картины, устремляется к той же самой точке железы, к которой направлено движение, представляющее соответствующую точку другой картины, изображающую ту же самую часть другого животного: тем самым обе находящиеся в мозгу картины образуют лишь одну-единственную картину на железе, а последняя, воздействуя непосредственно на душу, дает возможность видеть образ этого животного»[14].

Теперь Декарт подходит к аффектам: «И если, кроме того, этот образ является очень странным и страшным, т.е. если он связан с вещами, которые ранее причинили вред телу, то это вызывает в душе аффект опасения (crainte) и впоследствии аффект смелости (hardiesse) или же страха (peur) и ужаса (épouvante) в зависимости от различного темперамента тела или душевной силы или же в зависимости от того, спасался ли данный субъект от вредных вещей, с которыми соотносится настоящее впечатление, посредством защиты или бегства. Ибо это приводит мозг некоторых людей в такое состояние, что духи, отражаемые таким образом сформированной картиной на железе, направляются оттуда отчасти в те нервы, которые служат, чтобы поворачивать спину и двигать ногами, спасаясь бегством, а отчасти — в те нервы, которые таким образом расширяют или сужают отверстия в сердце или вместе с тем таким образом приводят в состояние возбуждения другие части организма, от которых или которыми к нему подводится кровь, что эта кровь, расходясь отличным от обычного образом, приводит в мозг духи, способные поддерживать и усиливать аффект страха, т.е. способными держать открытыми или же заново открывать те поры мозга, которые их направляют в эти самые нервы».

Как видно из этого фрагмента, Декарт вводит представление о своего рода механизме обратной связи, чтобы подойти к решению поставленного выше вопроса о протекании временного процесса (функционирования аффектов). Предложенный им

путь позволяет объяснить нарастание — и, разумеется, точно так же затухание — «passions».

Аналогичным образом объясняет Декарт все аффекты, которые в его понимании складываются из шести основных аффектов: восхищения (Bewunderung), любви, ненависти, желания, радости и грусти. Не буду здесь вдаваться в бесконечную казуистику его трактовки аффектов в отдельности, а хотел бы сделать лишь одно принципиальное замечание.

Хотя у Декарта при объяснении этих аффектов понятию души и принадлежит еще некоторая «остаточная» роль, все же они представляются ему настолько глубоко внедренным в естественные процессы феноменом, что, в сущности, становятся темой естественной науки. Как и всеми естественными процессами, ими можно овладеть. Страх перед аффектами не имеет оснований. Мало того, Декарт не устает обращать внимание своих читателей на особую пользу, которую в каждом отдельном случае могут приносить аффекты.

Аффекты уже не являются для Декарта неким страданием, болезнью, παιδοςом души, как их понимали древние. В своих рассуждениях, считает Декарт, они пошли в ложном направлении, так как не видели, что здесь в основном речь идет о естественных процессах, для которых — как вообще для всех естественных процессов — можно найти поддающиеся пониманию причины.

4. Отличие от традиционной трактовки проблем, разъясненное на трактате Галена

От великого греческого врача Галена остался трактат, краткое название которого совпадает с названием рассматриваемого произведения Декарта: De passionibus animae; более развернутое название гласит: «О диагностике и терапии характерных аффектов в душе каждого«[15].

Уже само название говорит о том, что Гален здесь выступает в качестве врача. Подобно тому как Декарт в качестве представителя новой физики чувствует себя свободным от традиционных трактовок, данных моральной философией, так и Гален, будучи представителем другой дисциплины — медицины, именно поэтому не ощущает себя связанным разъяснениями, иду-

щими от различных школ моральной философии. В этом пункте Декарт и Гален очень близки.

Именно эта близость позволяет нам легче разглядеть существенное различие в подходах Декарта и Галена. И именно это отличие принципиально дистанцирует декартовскую концепцию от античных трактовок.

Для Галена аффекты являются источником неадекватных действий человека, &∝∝ξℑημ∝ℑα[16].

В христианской теологии это слово позднее приобрело значение «греха», и сам Гален не так уж далек от подобного словоупотребления.

Однако его усилия имеют иную направленность, и здесь его подход в той же мере отличается от христианского, как и от подхода Декарта. Для Галена речь прежде всего идет о том, чтобы индивид смог **познать** свои аффекты[17].

Для Декарта же аффекты как таковые являются данным заранее предметом. Вопрос для него в том, как их объяснить, а не как их познать.

Совсем иначе у великого греческого врача. Для него подлинная проблема заключается в диагностировании именно тех причин, которые впоследствии ведут к неадекватному поведению человека. Главная проблема в том, что для индивида является почти безнадежной задача добиться ясности относительно аффектов, им владеющих. Именно потому, что они владеют им, он слеп и глух, когда стоит задача их определения[18].

Для него, как и для многих греческих философов до него со времен Сократа требование γυϖθι σαγℑου «Познай самого себя!» выглядит почти невыполнимым. Собственными силами выполнить это требование могут лишь отмеченные особой благодатью люди. Для всех остальных есть лишь одна возможность: то, что я сам познать не в состоянии, на то может открыть мне глаза настоящий друг[19].

Однако и здесь есть свои трудности, которые Гален не устает «расписывать». По отношению к открывающейся здесь ситуации он выказывает чувствительность, которую напрасно было бы понять у одиночки Декарта.

Именно из ложно понимаемой дружбы друг может стараться не замечать моих аффектов и избегать говорить о них. И кто вообще есть истинный друг? Что на самом деле привязывает ко мне того, с кем я общаюсь? И способен ли я считать своего друга таковым, если он говорит мне горькие истины?[20].

Однако несмотря на такое почти безвыходное положение, которое Гален описывает со щемящей проникновенностью, он видит все же один выход: это постоянное и терпеливое упражнение в самопознании с помощью других. Лучше уж осмелиться сделать первые шаги в указанном им направлении, чем вообще не делать ничего[21].

Одна трудность, которая здесь должна была бы нам сразу броситься в глаза, вообще выпадает из поля зрения Галена. Что если я хотя и познаю свои аффекты, но слишком слаб, чтобы сделать выводы? Гален, возможно, ответил бы, что такое познание как раз еще не достигло ядра угнетающих меня аффектов. Здесь он разделяет тот великолепный интеллектуальный радикализм, который отличал столь многих греков. Как могу я не избегать зла, которое я познал в качестве такового?

Заключительное замечание

Становится ясно, каким образом Декарт повернул рассмотрение аффектов в совершенно новый контекст. Многое в его спекуляциях о функциях тела и души кажется нам сегодня чуждым и странным, а иногда и несерьезным. Однако он и здесь, как выразился Гюйгенс, «осмелился, для того, что существует в природе, ввести доступные пониманию причины». Он видел, что сфера, которую традиция отводила душе человеческой, столь тесно связана с природными процессами, что и здесь требуется естественно-надежный анализ.

Какие общие условия были выполнены для того, чтобы сделать возможной и действительной такую установку — это вопрос, который мы здесь можем лишь поставить, но не ответить на него. Декарт, как он заверяет нас в начале своего «Discours de Ia méthode», с детства получил воспитание, направленное на развитие интереса к научной литературе (nourri aux lettres des mon enfance), и посещал одну из самых знаменитых школ в Европе (j'étais en l'une des plus célébres écoles de l'Europe) — колледж иезуитов в Ла Флеш. Говоря об упомянутых общих условиях, мы должны иметь в виду не только нарождающееся естествознание, но и учитывать то огромное значение, которое имело открытие Нового света и народов, о которых христианский Запад не имел ранее ни малейше-

го представления, — значение, о котором столь убедительно писал Георг Гусдорф в своем монументальном труде[22]. Ratio все больше воспринималось как сущностный признак человека.

Здесь мы не имели возможность рассмотреть подробнее более широкий контекст и ограничились естественнонаучной стороной дела, которая и у самого Декарта образует стержень всех его рассуждений.

Декарт был настолько увлечен своей задачей, что в первом параграфе своего произведения заявил: «Все, чему по данному вопросу учили древние, настолько незначительно и в общем настолько маловероятно, что я могу надеяться приблизиться к истине лишь в том случае, если буду держаться подальше от путей, которыми они шли»[23]. Пойдя по новому пути, Декарт дал импульс плодотворному и сегодня продолжающемуся развитию нового естествознания. Не выплеснул ли он в этой своей разработке вместе с водой и ребенка? — Это уже другой вопрос.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Это был, вероятно, аббат Пико. Ср.: «Avertissement» издателя Шарля Адама в «Oeuvres de Descartes, publ. Per Charles Adam et Paul Tannery. Paris, 1897-1909. 11 tomes». Т. 11. Pp. 294-297. В дальнейших ссылках будут указываться лишь номера страниц и тома этого издания.

2 Oeuvres. Т. 6. Pp. 1-78.

3 Oeuvres. P. 79-228, соотв. P. 229-336, 267-485.

4 Ib. Т. 8.

5 Благодаря своему отцу, который был тесно связан с Декартом, Гюйгенс еще в юности близко познакомился с его философией. Позднее он сформулировал свои взгляды, — со временем эволюционировавшие до радикального отрицания декартовской физики, для Пьера Бейля, который тогда работал над своим «Историческим и Критическим Словарем». См.: Oeuvres complétes. Publ. par la Sosiété Hollandaise des Sciences. T. 1-22. La Haye 1888-1950. Здесь: T 19. P. 398-406, особенно. P. 403.

6 Ib. P. 403.

7 См.: *Rapp Ernst*. Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles // Mnemosyne. 3 ser. Vol. 6 (1938). P. 179-194, а также в: «Ausgewählte Schriften, hrsg von Hans und Unez Diller». Berlin, 1968. Pp. 167.

8 Этьен Жильсон (Etienne Gilson) мастерски описал связанные с этим процессы и их предысторию в своих Etudes sur le rôle de la pensée mediévale dans la formation du Systeme cartésien (2 ieme partie des «Etudes de Philosophie médiévale» rev. Et augm). Paris 1930 — 'Etudes de Philosophie Médiévale, dir. E. Gilson, 13', dort chap. 2 'DESCARTES, Harvey et la solastique'. Pp. 51-101.

9 Ср.: *Walter L.* von Brunn. Kreislauffunktion in William Harvey's Schriften, Berlin, Heidelberg, N.Y., 1967.

10 Представления о некоем духе (Pneuma) как о решающем орудии жизни восходят к античности; ср.: *Werner Laeger*. Das Pneuma im Lekeion (Hermes 48 (1913) p. 29-74).

11 Это — как нечто не относящееся к делу — удивительным образом почти полностью выпадает из поля зрения традиционных теоретических исследований о душе. У Авиценны (Ибн Сина, 9809-1037) passiones иногда сближаются с инстинктами (ilham), о которых при случае речь заходит в дискуссиях, причем в качестве отличительного критерия рассматривается их большая или меньшая длительность: например, реакция страха у животного в противоположность соответствующей реакции у человека. Ср.: vicenna Latinus I: Liber de anima I-II-III-IV-V, éd. Par S. Van Riet, introd. Par G.Verbeke, Louvain — Leiden 1968-1972. Здесь см.: IV-V. P. 73-76.

12 По вопросу о дефиниции «passiones» Декарт высказался уже в своем письме Елизавете фон дер Пфальц от 6.10. См.: Т. 4. P. 304-317, особенно p. 309 sqq.

13 Роль же сердца для души — наличие этой роли утверждал еще Аристотель — Декарт, напротив того, отрицает, посвящая этому всего несколько слов. Существует небольшой нерв, ведущий от мозга к сердцу, который отвечает за ощущения, дававшие повод думать о центральной функции (сердца). Однако

с этим нервом дело обстоит точно так же, как и с тем, который передает мозгу ощущение боли в ноге (p. 354 sq.). Представление Галена о мозге как месте расположения сознания полностью укоренилось в науке.

14 Отсюда видно, что Декарт внимательно изучал «Peralipomena» â «Vitelionem» Кеплера и заимствовал оттуда понимание функционирования образа на сетчатке и бинокулярного зрения. Обращаясь к Мерсенну в письме от 31.3.1638 г., он называет Кеплера своим «premier maitre en Optique» (первым учителем по оптике). См.: Корреспонденцию Р.Мартина Мерсенна, опубликованную Корнелисом де Ваард: envier — Juillet 1638, Paris 1962, p. 124, 101. Декарт подробно развил свои примыкающие к Кеплеру представления о процессе зрительного восприятия в discours 3-7 cdjtq «Dioptrique», см. цитированное издание Адама-Тоннери. Т. 6. Р. 105-165.

15 Здесь использовано издание: Galeni. De propriorum animi cuisslibet affectuum diqnotione et curatione (De animi cuiuslibet peccatorum diqnotione et curatione) De atra bile ed. Willko de Boer, Lipsise et Berolini 1937 — Corpus Medicorum Graecorum edd. Academiae Berolinensis Hauniensis Lipsiensis V, 4, 1.1. Существует комментированный английский перевод: Galen on the passions and errors of the soul. Translated by Paul W.Harkins. With an introduction and interpretation by Walther Riese. Chio State University Press (1963).

16 P. 6, 25-7, 6.

17 Гален здесь приводит басню Эзопа о двух свиньях (Ranzen), для поведения которой Платон нашел подлинную основу: Мы более всего любим нас самих, и человек слеп по отношению к любимому (p. 6, 4-5).

18 P. 6, 25-7, 6.

19 P. 7, 7-21.

20 P. 7, 7-9, 2. Друга, который делает это, я должен рассматривать как спасителя, — в еще большей мере, чем того, кто освобождает меня от телесных страданий. Ср. также выше, где на р. 6, 21 речь идет о пути спасения.

21 Ср. р. 11, 15-12, 10.

22 См.: Les sciences humaines et la pensée occidentale; vol. 1-12, Paris, 1966-1985 особенно vol. 2: Les oriqines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Âge, Renaissance). P. 468-484.

23 Насколько Декарт несмотря на все подобные заявления остается обязанным традиции, впечатляюще показывает составленный Этьеном Жильсоном Index Scolastico-CARTESien: 2. édition, Paris, 1979 — Etudes de Philosophie Médiévale 62. Особенно смотри многочисленные материалы под рубрикой «passion», p. 206-223.

В.Н. Катасонов

МЕТОДИЗМ И ПРОЗРЕНИЯ

О границах декартовского методизма

Рене Декарт принадлежал эпохе, зачинавшей ту цивилизацию, к которой мы принадлежим еще и сегодня. Поэтому многие установки декартовской философии суть реальные ориентиры нашей сегодняшней жизни, «столпы и основания» нашей культуры. В переходные эпохи, подобные XVII столетию, на первый план выступают мыслители, в которых удивительно соединяются широта философского охвата проблем познания с новаторской изобретательностью конкретно-научных разработок. Имена этих гигантов известны всем: Декарт, Лейбниц, Ньютон, Галилей, Паскаль. Но у Декарта здесь было свое особое место. Он как бы сфокусировал в своем философском и научном творчестве притягательную и повсеместно распространенную в Европе XVI-XVIII веков идею *метода* как основного инструмента познания. Обсуждению декартовской *идеологии методизма* и ее границ и посвящена эта статья.

Познание должно быть методичным, — вот главная гносеологическая установка Декарта, одинаково подчеркнутая как в зрелых произведениях, так и в ранних. Совокупность более или менее случайно найденных знаний, с какими бы авторитетными именами ни была она связана, не может по-настоящему называться наукой: всегда остаются вопросы — на чем основана достоверность этого знания и насколько оно репрезентативно для изучаемой сферы. Наука, не осознающая своих начал, своей *архитектоники*, подобна старинному городу, хаотически возникавшему на протяжении долгого периода времени, под влиянием различных исторических обстоятельств, случайностей, все-

возможных субъективных устремлений. Как город должен обладать хорошей планировкой, — а для Декарта таковы, например, города-крепости, *построенные на равнине по замыслу одного инженера*, — так и знание должно отдавать себе отчет в принципах своей конституции, в методе своего построения, быть деятельностью хорошо спланированной и последовательной. Достоверность, полнота — вот необходимые требования к методу познания. Достоверность обеспечивается, прежде всего, культивированием *ясности и отчетливости*. Необходимо, пишет Декарт, «включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не может дать повода к сомнению»[1]. Любопытны также и другие особенности декартовского понимания метода: «Под методом же я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать»[2]. Правила метода должны быть *легки* и доступны самому среднему уровню интеллектуальных способностей, настаивает Декарт. Правила метода должны вести к истине *оптимальным путем*, «не затрачивая напрасно никакого усилия ума». Все это связано с тем, что правила метода имеют трансцендентальный характер[3], связаны с самой природой человеческого разума: истина в этом смысле *естественна* (даже легка, по Декарту).

Метод познания представляется Декартом как своеобразная машина познания. Метод, однажды найденный, уже не требует для своей *эксплуатации* особых интеллектуальных усилий. Использование его в науке сводит последнюю к своего рода «механической работе», безличность которой, как неукоснительное невозмутимое следование предписанным правилам, служит гарантом правильности получаемых результатов и, следовательно, их истинности. Метод должен давать исчерпывающую полноту познаний в изучаемой области и, значит, определять границу доступного познанию, выявляя *непостижимое для нас в принципе.*

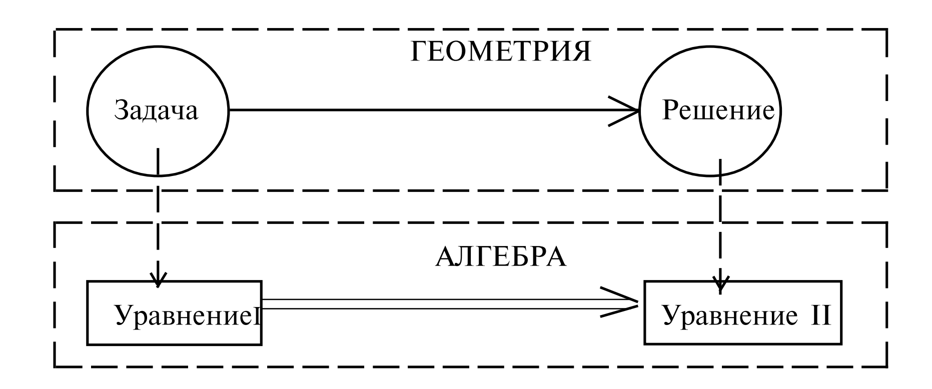
Декарт строит свой метод, предполагая определенную *антропологию*, точнее говоря, определенную *экономию* человеческих способностей. Основополагающими для метода являются две: интуиция и дискурсия. Интуиция дает возможность непосредственно опознавать реальность фундаментальных сущностей, которые «заключают в себе... чистую и простую природу»[4] (не-

зависимое, причина, простое, подобное, прямое и т.д.), а также опознавать истинность (или ложность) простейших (в том числе базовых) положений. Подобные сущности и положения называются *абсолютными*. Однако не все вещи и не всякое утверждение может быть сразу опознано интуицией. Эти вторичные или *относительные* сущности следует связывать с абсолютными с помощью специальных упрощающих цепей логических рассуждений. Для этого и служит способность *дискурсии*. Для удостоверения в полноте рассмотрения какого-то вопроса выделяется также особая способность *энумерации*. Собственно, суть метода Декарта и состоит в систематическом, методически упорядоченном сведении сложного к простому (*относительного к абсолютному*). Применяя этот метод, являющийся выражением самой *структуры* познавательной способности, мы, согласно Декарту, получим *все истины*, доступные разуму человека.

Отвлечемся на время от общефилософских проблем метода. Как мы уже отмечали, значение Декарта как мыслителя, так сказать, *удваивается* в связи с тем, что он дал конкретно-научные приложения своей философской гносеологической программы. Так «*Рассуждение о методе*» выходит в 1637 году вместе с приложениями, обсуждающими специальные физические и математические вопросы: *Диоптрика, Метеоры, Геометрия. Геометрия* выступает как применение декартовского метода в математике. В этой работе Декарт дает многочисленные примеры эффективного применения алгебры к решению геометрических задач. Само по себе это не было откровением для европейской математики XVII века. Весь XVI век проходит под знаком настойчивых поисков удобной алгебраической символики, которая позволила бы создать некое *исчисление* для решения геометрических (и не только) задач (К. Рудольф, М. Штифель, Р.Бомбелли, П.Рамус, С.Стевин, Ф.Виет и др.). В 80-х годах XVI века Джордано Бруно защищает в Сорбонне свой платонизированный вариант *универсального исчисления*. Сама эта традиция восходит еще к тому образу математики, который культивировался в древних цивилизациях Египта, Вавилона, Индии. Здесь математическое знание выступает, в основном, не как совокупность теорем, а как набор определенных *алгоритмов*, позволяющих решать те или иные задачи. В арабской средневековой математике этот подход начинает приобретать вид некоторого исчисления, прообраза нашей алгебры. Западная Европа восприни-

мает традицию античной математики через арабов, именно с этой алгебраической прививкой[5].

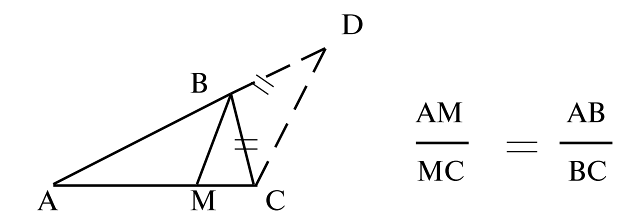
То новое, что сделал Декарт в своей Геометрии, есть систематическое сведение задач геометрии к алгебре. Декарт дает общую схему решения задач геометрии с помощью алгебраических уравнений и утверждает, что те задачи, которые не могут быть решены предлагаемым методом — не могут быть решены вообще, не принадлежат сфере точного знания. Вспомним общую идею декартовского подхода:



Решение геометрической задачи (горизонтальная стрелка) достигается посредством *сведения* геометрической задачи к уравнению (стрелка вниз к Уравнению I), преобразования уравнения к простейшей форме — *решение уравнения* (двойная стрелка к Уравнению II) и интерпретации этого решения в геометрических терминах (стрелка вверх от Уравнения II к Решению). Тем самым как бы все множество геометрических задач отображается на множество уравнений и чисто алгебраических проблем, связанных с их решениями. Декарт, повторяем, не только дал примеры эффективного применения этого метода, но и объяснил его общие моменты: как составлять уравнение, как сводить одни уравнения к другим, более низкого порядка, как интерпретировать простейшие уравнения и т.д.

Существенной предпосылкой метода было систематическое проведение *метрической* точки зрения: отрезки определялись их длиной, точки — их расстояниями до фиксированных прямых («декартовы координаты»). С этой стороны метод представлял собой определенное *исчисление отрезков*, аналогичное арифметическому исчислению для чисел (с установления этой аналогии и начинается *Геометрия* Декарта). Эти аналогии были известны, конечно, еще математикам античности. Но никто на этом основании не дерзал сближать арифметику и геометрию. Для античной науки геометрия имела особый гносеологический статус, более низкий по отношению к арифметике. Причины этого лежали в античной философии математики: арифметика оперирует *числом*, более интеллектуальной сущностью, чем предмет геометрии — *пространство*. Декарт объединяет арифметику и геометрию в общую науку на основании операционального сходства их предметов. Эта более общая наука, занимающаяся уже не только числом или протяженностью, а *свойствами операций* над ними, и называется алгеброй. Алгебра в этом смысле выступает как *абстрактная* алгебра, как наука, систематически изучающая не некие реальности, а отдельные выделенные свойства этих реальностей, безотносительно к целостности последних.

Популярность декартовского метода в XVII столетии в целом неизменно возрастала. Простота и эффективность метода (но лишь для некоторого класса задач!) обеспечили ему много защитников. Однако отнюдь не все ученые соглашались с *естественностью* этого метода, с тем, что он выражает саму *природу* геометрического знания. Здесь характерна позиция И.Ньютона. Ньютон сам виртуозно владел методом аналитической геометрии, о чем ярко свидетельствуют его физико-математические сочинения. Однако Ньютон не считал, что алгебраические методы адекватно выражают природу геометрии. Ньютон вообще полагал, что «алгебра — это анализ сапожников в математике». Чтобы понять суть возражений Ньютона, рассмотрим один пример. Пусть нужно доказать теорему о биссектрисе внутреннего угла треугольника: биссектриса внутреннего угла треугольника делит противоположную сторону на части, пропорциональные прилежащим сторонам. Обычно для доказательства теоремы делают дополнительные построения: продолжают AB, откладывают BD = BC, соединяют D с C:



Рассматривая некоторые углы этой конфигурации, делают вывод о параллельности BM и DC, а из параллельности легко получается искомое соотношене. Понятно, что подобное доказательство невозможно получить с помощью метода аналитической геометрии. Невозможно просто потому, что метод не позволяет получать какие-то дополнительные построения: метод просто вычисляет. Обычный, то есть практиковавшийся с античности метод в геометрии (в противовес методу аналитической геометрии его называют синтетическим) оставляет место возможности новых подходов — проведению новых линий и *усмотрению* новых соотношений. Метод же Декарта скрывает все это богатство интуитивных возможностей за формализмом алгебраических уравнений. Чуткие умы почувствовали это уже в XVII веке. Ньютон, оспаривая претензии декартовского метода на универсальную значимость, писал: «Уравнения суть выражения арифметических вычислений, и они, собственно говоря, не имеют места в геометрии... Умножения, деления и тому подобные вычисления введены были в геометрию недавно и при этом неосторожно и в противоречии с основной целью этой науки. Всякий, кто рассмотрит построение задачи с помощью прямой и круга, найденные первыми геометрами, легко увидит, что геометрия была изобретена для того, чтобы мы, проводя линии, могли с удобством избегать утомительных вычислений. Поэтому не следует смешивать эти две науки. Древние столь тщательно отличали их друг от друга, что никогда не вводили в геометрию арифметические термины. Современные учения, смешивая обе науки, утратили простоту, в которой состоит все изящество геометрии. Арифметически проще то, что определяется при помощи более простых уравнений, геометрически же проще то, что определяется при помощи более простого проведения линий; в геометрии следует считать лучшим то, что наиболее про-

сто с геометрической точки зрения»[6]. Эта ньютоновская специфически геометрическая *простота* представляет собой апелляцию к особой оценочной способности, чувству естественности и изящества решения, способности, родственной художественному вкусу. Она воспитывается систематической работой с геометрическими объектами, служит не только оценочным, но и эвристическим средством в решении задач, и не поддается формализации. Выработать в себе эту способность значит воспитать в себе особую *интуицию*, которая отнюдь не тождественна той, так сказать, *одномерной*[7] интуиции, о которой говорит Декарт в своем методе.

Декарт превозносил свой метод, как доступный самому посредственному интеллекту. Простота и доступность метода объясняется тем, что он, по Декарту, является выражением естественных структур человеческого ума. В процессе исторического развития эти структуры были заслонены и частично блокированы множеством искусственных и ложных гносеологических схем и теорий. Пафос декартовской философии — пафос революционной интеллектуальной *робинзонады*, разрушающей все полученное от предшествующих поколений знание и начинающей строить на чистом месте: «Я не знаю здесь лучшего средства помочь горю, кроме как разрушить это здание до основания (здание всей предшествующей науки — В.К.) и воздвигнуть новое; я не хотел бы принадлежать к числу тех никчемных кустарей, кои занимаются лишь починкой старых изделий, потому что сознают свою неспособность создать нечто новое»[8]; «...здравомыслящий человек, даже если он был вскормлен в пустыне и его единственной просветительницей была природа, должен был бы иметь такие же мнения (по поводу декартовского метода — В.К.), как мы, если бы он как следует взвесил все подобные доводы»[9].

Но действительно ли так естественен метод Декарта? Действительно ли он столь необходимо выражает саму структуру познающего разума? Действительно ли он доступен самым средним способностям? Усомниться в этом можно уже на примере применения этого метода в геометрии. Метод аналитической геометрии стремится элиминировать всю интуитивную составляющую, все эти дополнительные построения, «прозрения» и т.д., свести решение задачи только к калькуляции. Но действительно ли это ему удается? Оперирование с уравнением — приведение его к стандартным формам и решение его — на самом деле представляет из себя лишь «запрограммированное» следование оп-

ределенным правилам. Однако уравнение нужно сначала получить и *составление* этого уравнения отнюдь не поддается какой-либо определенной алгоритмизации. «Итак, — объясняет Декарт в *Геометрии* процесс составления уравнения, — желая решить какую-нибудь задачу, следует сперва ее рассматривать как уже решенную и дать названия всем линиям, которые представляются необходимыми для ее построения, притом неизвестным так же, как и известным. Затем, не проводя никакого различия между этими известными и неизвестными линиями, нужно обозреть трудность, следуя тому порядку, который показывает *наиболее естественным образом, как они взаимно зависят друг от друга*, до тех пор, пока не будет найдено средство выразить одну и ту же величину двояким образом: это то, что называется уравнением, ибо члены, полученные одним из этих способов, равны членам, полученным другим (выделено мной — В.К.)»[10]. Нужно найти *наиболее естественный* порядок зависимости элементов задачи (включая и искомые) одних от других. Но как это сделать? Как оценить степень этой естественности? Как формализовать (алгоритмизировать) этот подход? Метод Декарта не дает ответы на эти вопросы. Составление уравнения остается «узким местом» всего декартовского подхода к геометрии»[11]. Формальная алгебраическая калькуляция возможна лишь тогда, когда уже составлено уравнение. Однако его составление уже требует того *целостного видения* связи всех элементов задачи, которое несводимо ни к какой формальной процедуре, которое приобретается только опытом. Составление уравнения у Декарта почти в точности соответствует тому, что в античной математике называлось *анализом*, т.е. связыванию логической цепочкой соотношения, которое пытаются доказать, с соотношениями, выражающими данные задачи[12]. Примеры анализа можно найти в комментарии к XIII книге *Начал Евклида*[13]. Однако античная математика отнюдь не делает отсюда вывода о возможности свести решение геометрических задач к калькуляции. Метод анализа, несмотря на то, что был осознан довольно рано, тем не менее не находил большого применения. Он оставался скорее школьным пропедевтическим методом, позволявшим лучше осознать логический *статус* решения. Метод анализа отнюдь не служил *средством открытия*. Античность очень хорошо понимала, что в том, что называется *открытием*, никак неустраним таинственный момент синтетического, целостного видения всей проблемы, носящий характер некой *дивинации* (от лат. divinare —

пророчествовать, предсказывать, предчувствовать). Знаменитая платоновская теория *анамнезиса* — интерпретация априорного познания как воспоминания о том, что видела душа «умными очами» по ту сторону смерти, в ноуменальном мире — вдохновляется именно опытом интеллектуальных (и духовных) озарений, а никак не рассудочным, дискурсивным разворачиванием цепей логических следствий. Не случайно в *Меноне* в преддверии сцены, в которой Сократ, иллюстрируя теорию анамнезиса, заставляет мальчика-раба «вспомнить» решение задачи об удвоении площади квадрата, речь идет о *жрецах* и *божественных поэтах*. Платоновский анамнезис есть всегда неожиданное — хотя и предчувствуемое и настойчивое взыскуемое, — обретение более глубокого видения, есть прозрение. Продвигать науку (и методо-логию) туда, в эту таинственную сферу значило бы строить некую *психо-логию творчества*. Однако духовная чуткость, религиозная искушенность платоновско-пифагорейской традиции — наиболее влиятельной традиции интерпретации античной математики — ориентировали ее на сознательное разделение в знании человечески конструктивного от qeia moira[14], способов изложения от способов получения знания.

Эту вопиющую *а-методичность* составления уравнения в методе Декарта можно хорошо выразить через дистинкцию, сформулированную современником Декарта, гениальным Блезом Паскалем. Паскаль различает (в *Мыслях*) два типа умов (и, значит, два типа способностей): ум геометрический и ум проницательный (l'ésprit géometrique et l'ésprit de finesse). *Ум геометрический* способен работать с ограниченным числом абстрактных принципов и логически выводить из них различные положения. *Ум проницательный* способен ориентироваться и выносить суждения в очень сложной интеллектуальной ситуации, обусловленной нередко необозримым числом принципов, способен *разом схватывать* узловые положения и формулировать их. Ум геометрический, могли бы сказать мы, — это оперирующий по фиксированным правилам, в условиях заданных определений человеческий рассудок. Ум проницательный — это вся таинственная глубина *способности суждения* в сфере эстетического, нравственного, интеллектуального. Вообще говоря, эти две способности взаимодополнительны. «Поэтому то, что некоторые проницательные умы не могут быть геометрами, — пишет Паскаль, — обусловлено тем, что они никак не могут обратиться к началам геометрии; а то, что геометры не могут быть проница-

тельными, связано с тем, что они не видят того, что находится у них перед глазами, что, привыкнув к четким и жестким принципам геометрии и умея размышлять только при условии ясного восприятия этих принципов, они теряются перед вещами, требующими проницательности, принципы которых не даются таким же образом. Эти принципы едва видимы, их скорее чувствуют, чем видят; и приходится затрачивать бесконечные условия, чтобы заставить их почувствовать и тех, которые сами их не воспринимают; эти принципы суть вещи столь тонкие и они столь многочисленны, что для того, чтобы их почувствовать, необходимо иметь восприятие очень чуткое и отчетливое, не имея чаще всего возможности доказать их последовательно, как в геометрии, потому что начала их не даны и возможное доказательство уходило бы в бесконечность. Здесь требуется увидеть вещь сразу, с одного взгляда, по меньшей мере до определенной степени, а не благодаря рассуждению»[15]. Название *геометрический ум* отнюдь не означает, что в геометрии «работает» только он. Для преобразования уравнения к простейшим формам (*решение уравнения*), действительно, требуется в основном l'ésprit géometrique. Здесь существует конечный набор фиксированных процедур, которые не требуют, вообще говоря, каких-то *прозрений*. Но для составления уравнений в аналитической геометрии требуется именно эта дополнительная способность — l'ésprit de finesse. Составление уравнения требует некоторой интуиции, умения видеть как бы разом все данные задачи и угадывать в них внутренние соотношения... В этом и состоит *искусство* математика. Декартовское стремление создать метод решения геометрических задач, доступный самым средним способностям, не удается. Удается только лишь несколько разделить рассудочную калькуляторскую составляющую (преобразование уравнения) и интуитивную составляющую, связанную с работой l'ésprit de finesse (составление уравнения). В этом смысле декартовский метод делает все то же, что обычно осуществляет формализация в науке: он подчеркивает, выставляет на первый план то, что «понятно ему» (методу) — технику калькуляции с формальными символами. Все же остальное, что служит обеспечением этого метода, отодвигается за его границу, объявляется «преодоленным», субъективным, ненаучным. Однако чаще всего именно этот находящийся за границами метода «остаток» и оказывается самым органичным и неустранимым *началом* науки[16]...

Из всего этого естественно встает вопрос о философской оправданности метода, методизма вообще, о границах методического подхода в познании. Декарт дал не только описание своего метода, но и подробно рассмотрел все с ним связанное, все то *поле* методической «ментальности», непосредственным плодом которой этот метод является. Декарт настаивает, что познание невозможно, пока не будет познан сам орган познания. «Если кто-нибудь поставит своей задачей исследовать все истины, для познания которых достаточно человеческого разумения, — пишет Декарт в *Правилах для руководства ума*, — а это, мне кажется, надлежит сделать хотя бы раз в жизни всем, кто серьезно доискивается здравого смысла, — он наверняка обнаружит с помощью данных правил, что ничего невозможно познать прежде, чем разум, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот»[17]. Далее, как известно, Декарт приводит пример, связанный с механическими ремеслами. Человек, желающий заняться кузнечным делом и не имеющий готовых инструментов, должен будет сначала использовать любые подручные предметы — камни, палки, необработанное железо, — чтобы с помощью них «выковать» сначала необходимые инструменты — молотки, наковальню, щипцы и т.д. И только после этого с помощью этих специальных предметов — орудий труда — он сможет заняться собственно кузнечным делом: делать мечи, шлемы и т.д. Пример очень поучителен. Его аналог в философии — формулировка научного метода — характеризуется, действительно, тем же: движение мысли при формулировке метода отнюдь *не методично*. Оно не подчиняется тем критериям ясности и отчетливости, которые конститутивны для метода. Скорее оно носит характер некоторых интуитивных открытий, череды *воплощений* некоторого интуитивного принципа, предносящего философу. Наш «становящийся кузнец» тоже пользуется подручными материалами при выделке орудий труда не согласно их *естественному* предназначению, а в плане определенной технологической перспективы: быть удобным для удара, быть гибким, тяжелым, огнестойким и т.д. Короче, соответствовать той цели, которая выдвинута человеком. Но откуда берется сама цель? Чем она оправдана? Декарт склоняется скорее к тому, что начала метода *врождены* нам. То есть человеческий разум носит в себе определенную тенденцию к подобным построениям (как если бы камни и палки существовали только для того, чтобы было создано орудие — молоток, топор и т.д...). Однако

эта истина отнюдь *не выводится методически*. Она принимается как некий направляющий принцип некритически, мы вместе с Декартом должны *верить* в нее. Веря в нее, мы и в тех уже наличных научных дисциплинах (»подручных предметах») — арифметике, геометрии древних — видим и используем только ту сторону, которая отвечает нашей *вере*. При этом мы методически игнорируем другие стороны, мы *культивируем* не какую-то *естественную*, а вполне специальную *пред-взятую* точку зрения. Эта точка зрения связана с определенной антропологией, с конкретными представлениями о том, *что и почему* врождено человеку. Обсуждение последнего вопроса неотделимо от обсуждения ценностных, мировоззренческих ориентиров, скрытых в данной стратегии познания. Но эта тема уже выходит за пределы нашей статьи.

Обратимся опять на некоторое время к геометрии. Декарт дал последовательно *номиналистическую* интерпретацию геометрии. Геометр древности искал через свою науку встречи с высшей реальностью. Неоплатоник V века Прокл Диадох пишет в своем Комментарии на первую книгу «Начал Евклида», что геометр «должен превратить изучение своей науки из самоцели в дело собственного пробуждения, перехода от воображения к чистому разуму, абстрагируясь в этом действии от протяженности и деятельности пассивного интеллекта, через что он увидит все вещи лишенными размеров и неделимыми, а именно: круг, его диаметр, многоугольники в круге, все вещи во всех и каждую отдельно»[18]. Увидеть вещи *лишенными размеров, все вещи во всех и каждую отдельно* и означает, что речь идет не об обычном чувственном, а об «умном» созерцании (qewria). Занятия геометрией понимались как пропедевтика к интеллектуально-мистическому воспитанию философа, развитию его интеллектуальной интуиции, развитию высших человеческих способностей, направленному на *умное* постижение платоновского мира идей. В сосредоточенности интеллектуального созерцания геометр-философ преодолевает гетерогенность геометрической пространственности и ему открывается мир чистых *форм*, разом заключающий в себе всю полноту геометрических соотношений... Скажут, что все это, мол, философия, а не математика. Но в том и состояло существенное отличие античной культуры от новоевропейской, что быть в п*ервой просто профессионально, по-обывательски, математиком* было почти невозможно. Наука, особенно в платоновско-пифагорейской традиции, понималась как

деятельность, причащающая человека высшей реальности, открывающая ему доступ к высшим озарениям... Античная математика стремится в последнем счете к восприятию *формы* (идеи) геометрической фигуры, как некой целостной сущности, требующей для своего постижения соответственно и целостного же умственного акта — интеллектуального созерцания. По Декарту, геометрия изучает кривые, но не любые, а только те, для которых «можно точно узнать их меру». Эта мера фактически понимается здесь как *формула* кривой. Формула дает закон движения точки, описывающей кривую. Формула выражает то постоянное соотношение, которое сохраняется между элементами кривой для любой точки. Формула представляет собой конструктивную алгебраическую схему механического порождения кривой. Декарт, в духе своего «становящегося кузнеца», как бы изначально использует кривые геометрии для того, чтобы реализовать цели механических ремесел...

Паскаль, с его удивительно взвешенным философским видением гносеологических проблем, и здесь давал более точные формулировки, лишенные всякой тени прельщения идеологией методизма. Обсуждая проблему метода в своих *Мыслях* и показывая, что невозможно обладать совершенным научным знанием, т.е. все определить и все доказать, он пишет: «Откуда усматриваем, что человек находится в состоянии естественной и непреодолимой неспособности построить какую бы ни было науку совершенным образом; но отсюда не вытекает, что следует оставить любые попытки упорядочить познание. Ибо имеется один такой способ упорядочения, и именно в геометрии, который хотя и относится к истинам низшего порядка, поскольку он не слишком убедителен, однако отнюдь не потому, что он недостоверен. При этом упорядочении не определяют всего и не доказывают всего, и именно поэтому оно относится к истинам низшего уровня; оно предполагает лишь вещи ясные и устойчивые в естественном свете [разума], и поэтому он [этот порядок знания] совершенно истинен, поддерживаемый самой природой вещей, а не рассуждением. Наиболее совершенный порядок знания, доступного человеку, состоит отнюдь не в том, чтобы все определить или все доказать, или, наоборот, ничего не определять и ничего не доказывать, но в том, чтобы держаться середины: не стремиться определять вещей ясных и понятных для всех людей и [в то же время] определять все остальные, не стремиться доказывать все вещи [и так] понятные людям, а до-

казывать все другие»[19]. Паскаль различает два типа определений: определения имени и определения вещи (*définition de nom и définition de chose*). Определения имени суть номиналистические определения, которые даются по произволу или по соглашению (например, мы называем одну прямую перпендикулярной к другой, если между ними угол 90 градусов). Определения же вещи, по Паскалю, совсем не «работают» в геометрии в том смысле, что такие понятия, *как пространство, время, движение, все, равенство* и т.д. используются в геометрии как общепонятные. Всякая попытка определить их или дает формальное определение имени, или приводит к противоречию, когда одно и то же слово понимается в двух смыслах (в смысле естественного языка и в смысле нового определения). Геометрия не определяет своих исходных объектов. «...Эта удивительная наука [геометрия] относится только к наиболее простым вещам, причем то же самое качество, которое делает их ее объектами, делает их также неопределяемыми; дело происходит так, что отсутствие определения оборачивается скорее достоинством, чем недостатком, потому что это идет не от их неясности, но, напротив, от их высшей очевидности, которая такова, что хотя она и не имеет убедительности доказательства, она имеет, однако, убедительность полной достоверности»[20]. Геометрия у Паскаля (который прекрасно владел методом аналитической геометрии и был также одним из создателей проективной геометрии) существенно *наука середины*, некоторое промежуточное знание. Она не знает своих начал, точнее, знает их другим, уже *неметодическим* способом — неким непосредственным восприятием сущности вещи. Вся логико-методологическая упорядоченность знания существует только *внутри* этой более широкой сферы знания.

Кассирер совершенно справедливо указывал, что правильно поставленный вопрос несет с собой уже достаточно много, а именно: он предполагает уже *язык* самого ответа[21]. Вопрос задает направление в смысловой сфере; сосредоточившись именно в этом направлении, мы можем обрести и ответ. Однако в том и состоит вся трудность — как нужно задавать вопрос? В каком направлении? Декартовское вопрошание, вся эта «ясность» и «отчетливость» удивительно напоминает то вопрошание-допрос, которое достаточно известно нам в XX столетии по опыту тоталитарных бюрократий. Когда спрашивающий беспрерывно «уточняет» наши ответы замечаниями типа: *говорите яснее, отвечайте точно на вопрос, не отклоняйтесь от темы, вопросы задаю только я* и т.д., то в достаточно

сложных случаях — из которых, впрочем, состоит почти вся жизнь — становится понятно, что через этот жесткий «методологический» растр истина просочиться просто не может или же принимает в высшей степени искаженные формы. Истинный метод вопрошания должен удовлетворять взаимно противоречащим требованиям: он должен быть и достаточно определенным, чтобы *поставить вопрос*, но, с другой стороны, и достаточно «свободным», чтобы вместе с «грязной водой» несущественного не отфильтровать и «младенца» истинного. И вообще сомнительно, что подобное вопрошание можно организовать как некую формализованную процедуру. Момент дисциплинированности мышления, конечно, необходим истинному вопрошанию. Не случайно в *Меноне* Сократ и его диалогическое искусство сравниваются с морским электрическим скатом: у его собеседников «цепенеет душа и отнимается язык» после того, как логическая критика Сократа продемонстрировала им всю несостоятельность их, по видимости, таких самоочевидных мнений[22]. Однако это не является самоцелью сократовских диалогов. Это оцепенение души и мысли, которое Сократ, по его признанию, испытывает и сам, есть лишь первый шаг к обретению *умственной свободы*, есть лишь симптом разрушения иллюзии обоснованности, застарелых предрассудков, без которого невозможна сама постановка вопроса. Только осознав свое незнание, можно двинуться вперед, можно сосредоточить умственный взор на непонятном и попытаться *схватить* ответ. Процедура эта, осуществляемая в диалоге, в высшей степени парадоксальна и таинственна, что заставляет Сократа не раз сравнивать ее с *мистериями*[23]. Взятый же в своей отдельности, метод — и методизм как идеология — всегда остается сократовским *скатом*, при всей самоуверенности своей рациональности, грозящим мысли рассудочной оцепенелостью, заводящим ее в тупики и апории.

Философское наследие Декарта не сводимо, конечно, только к идее метода. При всей весомости последней в философии Декарта присутствуют и начала иных философских традиций. Онтологическое cogito остается необрезанной пуповиной, связывающей Декарта со средневековой философией. Декартовская теория ошибки, подчеркивающая роль воли в акте суждения, выступает явно иноприродным началом по сравнению с «одномерным» декартовским понятием интуиции. Да и само понятие метода погружено у Декарта в «ауру» потенциальной бесконечности: Декарт не утверждает, что метод позволит познать все; он лишь говорит, что человек, руководствующийся

его методом, «придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать». Неопределенность границы *всего того, что способен познать человек*, смягчает претензии методизма. С одной стороны, с помощью метода с необходимостью приходят к существованию Бога, с другой — мы не постигаем его сущности. И вообще, по Декарту, нашему конечному разуму в принципе недоступно понимание бесконечности. Поэтому, например, «поскольку нельзя вообразить себе такое число звезд, чтобы думать, что Бог не может создать еще большее, мы будем предполагать их число также неопределенно большим...»[24].

Непреходящей заслугой Декарта является то, что через его философское и научное творчество проблема метода была поставлена во всей своей остроте. Нужна была вся масштабность декартовского гения, не только чутко уловившего и сформулировавшего методологические принципы нарождающегося естествознания, но и творчески развернувшего их в конкретных научных приложениях, нужна была дерзновенная вера в здравый смысл, чтобы рискнуть разорвать связи со всей старой интеллектуальной традицией и, *разрушив все до основания*, начать строить здание науки Нового времени на основании новом, на идее *методического познания*. Кто-то должен был рискнуть, чтобы мы сегодня могли убедиться в значимости и границах идеи метода... Чтобы мы смогли еще лучше почувствовать вес паскалевой максимы: *сердце имеет свои резоны, которых разум не имеет*.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках (пер. с франц. Г.Г.Слюсарева). С. 260 // *Декарт Р.* Соч.: Т. 1. Изд-во «Мысль». Философское наследие, том 106. М., 1989. С. 250-296.

2 *Декарт Р.* Правила для руководства ума. С. 86 // Цит. соч. С. 77-153.

3 Естественно, сам Декарт не употребляет этого более позднего философского термина.

4 Цит. соч. С. 93.

5 Подробнее см.: *Катасонов В.Н.* Метафизическая математика XVII века. Изд-во «Наука», 1993. Гл. 1, а также статью: *Катасонов В.Н.* Форма и формула // Философия науки. Вып. 1. Институт философии РАН. М., 1995. С. 105-146.

6 *Ньютон И.* Всеобщая арифметика или книга об арифметических синтезе и анализе. М., 1948. С. 298. См. подробнее об этой полемике в статье: *Катасонов В.Н.* Аналитическая геометрия Декарта и проблемы философии техники // Вопросы философии, 1989. № 12.

7 Или, если угодно, *двумерной* — «ясно — неясно», «отчетливо — неотчетливо», — но *только лишь* двумерной!

8 *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света, который см по себе, не прибегая к содействию религии или философии, определяет мнения, кои должен иметь добропорядочный человек относительно всех предметов, могущих занимать его мысли, и проникает в тайны самых любопытных наук. С. 162 // *Декарт Р.* Цит. соч. С. 154-178.

9 Цит. соч. С. 160-161.

10 *Декарт Р.* Геометрия. М.; Л., 1938. С. 14.

11 Это хорошо знают преподаватели геометрии.

12 Именно, опираясь на эту традицию, XVII век называет алгебраические методы *анализом*.

13 Подробнее см. в статье: *Катасонов В.Н.* Форма и формула...

14 Греч. — божественный дар (удел).

15 *Pascal B.* Pensées. P. 111-112 (перевод мой — В.К.) // Pensées de Pascal et de Nicole. Paris. 1852. P. 1-346.

16 Аналогично, например, обстоит дело — и логически, и исторически — с вопросом обоснования математической теории вероятностей. См.: *Катасонов В.Е.* Метафизическая математика XVII века...

17 *Декарт Р.* Правила для руководства ума... С. 102.

18 *Proclus de Lycie*. Les commentaires sur le premiere livre des Eléments d'Euclide. Paris. 1948. P. 46. (пер. с франц. мой — В.К.).

19 Pascal B. Pensées... P. 12-13 (перевод мой — В.К.).

20 Op. cit. P. 18 (перевод мой — В.К.).

21 Кассирер писал: «...Анализ исходит из того, чтобы рассматривать искомое как данное. В условиях задачи он вскрывает средство ее решения. Он исходит при этом из основоположения, что каждая полностью определенная математическая проблема должна нести в себе условия своего реше-

ния. Каждый вопрос геометрии, к примеру, предполагает основные законы пространства; с другой стороны, каждый ответ, который ищет геометрия, не связан ни с какой другой реальностью, кроме как с закономерностью пространства» (*Cassirer E.* Leibniz' Systeme in seinen wissenschaftlichen Grundlagen Marburg. 1902. S. 6. Перевод мой — В.К.).

22 *Платон.* Менон, 80 b.

23 См., например: *Менон*, 76e-77.

24 *Декарт Р.* Первоначала философии. С. 324 // *Декарт Р.* Соч.: В 2[х] тт. Т. 1. Философское наследие. Том 106. М., 1989. С. 297-422.

Е.В.Ознобкина

АНАЛИЗ ТРАКТАТА ДЕКАРТА «ОПИСАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА И ВСЕХ ЕГО ФУНКЦИЙ, КАК ЗАВИСЯЩИХ, ТАК И НЕ ЗАВИСЯЩИХ ОТ ДУШИ, А ТАКЖЕ О ВАЖНЕЙШИХ ПРИЧИНАХ ОБРАЗОВАНИЯ ЕГО ЧЛЕНОВ» (1648)

Анализируя декартовский проект тотального метафизического сомнения, Поль Рикер говорит о его радикальности, даже «амбициозности». Однако затем он ясно показывает, что сомнение Декарта — специфического свойства: это сомнение не теряет из виду сомневающегося. Так радикально ли сомнение Декарта?

Мне представляется, что декартовское сомнение — тем более влечет нас к достоверности подлинно существующего. Энергия сомнения у Декарта живет ощущением, а скорее даже уверенностью в наличии достоверного. Декарт-философ может сомневаться только тогда, когда у него уже есть точка опоры. И то, что она выявляется на втором шаге, как положение об объективном существовании идеи Бога, — неизбежность, предопределенная характером некоторой первой интуиции. В зазоре же этих шагов — фактически не состоявшийся радикальный проект Декарта. В метафизике Декарта победили другие силы. Победила интуиция универсального присутствия. А подтвердить этот тезис я хочу, зайдя как бы с другого хода. Я хочу проследить, как Декарт описывает тело-вещь, и по ходу своего движения я постараюсь указать на те моменты, которые, на мой взгляд, блокируют радикально-несубстанционалистские ходы размышления.

Декартовский проект описания человеческого тела на самом деле не менее важен и не менее возможен для достижения такого понимания, чем его когитальный проект.

Не в меньшей мере, чем пафос самосознания, Декарта увлекала идея рассмотреть себя как вещь. Соизмеримость этих пафосов неслучайна. В дальнейшем я постараюсь прояснить это.

И практика Декарта-метафизика, и практика Декарта-физика имеют основанием одну интуицию. Она выражена, в частности, в следующих словах Декарта: «Мое намерение никогда не простиралось дальше того, чтобы... строить на участке, целиком мне принадлежащем»[1]; ведь мы не владеем Китаем или Мексикой... Иначе говоря, нам надо установить и зафиксировать границы наших владений. Внутри этих «владений» — никто не сможет оспорить наше право распоряжения. При этом своим «я» Декарт надеется всецело располагать в метафизике (впрочем, оговаривая, что в метафизическом помещении он обычно не находится долго — не более нескольких часов, — то ли в месяц, то ли в год...), с успехом же распоряжаться своим телом нас должна научить «практическая антропология», коей у Декарта является медицина. Наше присутствие может быть равно устойчиво поставлено в наше распоряжение как будучи пропущенным через аппарат языка когито, так и благодаря языку анатомии. И тот и другой языки — опираются на интуицию достоверно выявляемого и полного присутствия, будь то усмотрение в «себе» или же в «книге жизни»...

Когда Декарта кто-то посетил в Эгмонде и спрашивал о его библиотеке, он показал ему анатомически расчлененное животное[2].

Проникнуть в устройство человеческого тела Декарт надеется, анатомируя животных. Особенно увлекается этим он в начальную пору голландского уединения, когда вызревает план его глобального космогонического трактата «Мир».

Живя в Амстердаме, он регулярно покупает у мясника различные части животных, препарирует их, пытаясь «разглядеть» и объяснить даже самые малые частицы животного тела. Значительно позже, в 1647 году, в письме к принцессе Елизавете он напишет: «...я осмелился... развить историю образования животного от начала его возникновения, я говорю *животного вообще*, так как то, что касается человека в особенности, я за недостатком надлежащего опыта разработать не могу...»[3]. Заметим, что Декартом вводится переходная фигура «животного вообще» — в качестве основания вменения «человеку» некоторой общеанатомической конструкции. Он постоянно будет напоминать нам, что рассматривает глаз или, скажем, сердце «какого-нибудь крупного животного» —

и одновременно пояснять на этой «модели» устройство соответствующих органов человеческого тела. Иначе говоря, тело мыслится Декартом как машинообразная конструкция, регулируемая едиными механическими и физическими законами.

Итак, в теле «имеется значительное количество органов, или пружин, для того, чтобы оно могло самостоятельно двигаться так, как мы это наблюдаем»[4]. Декарт берется «объяснить» (в данном случае это равнозначно — наглядно представить) «машину тела». И вот на наших глазах он начинает эту грандиозную сборку.

Трактат «Описание человеческого тела. Об образовании животного» опознается исследователями — без особых сомнений — как «анатомическое» произведение. Господствует мнение, что здесь просто излагается некоторое «позитивное знание». (Мераб Константинович Мамардашвили, несомненно, «дисквалифицировал» бы в плане «метафизической продуктивности» этот текст, как он поступил в отношении сходных частей из «Страстей души» Декарта. В своих лекциях о Декарте он говорит о том, что первые параграфы «Страстей души» читаются просто на вдохновении, в едином полете, а далее — без всякого ущерба — можно пропустить целый ряд параграфов. Ибо здесь, как выражается Мамардашвили, идет описание, которое «носит естественнонаучный характер». А ведь именно в этих, пропускаемых Мамардашвили параграфах идет речь о формировании и действии, например, такого странного, безусловно метафизического явления, как «нежный ветер», или «животные духи»).

Я не собираюсь оспаривать эту классификацию. Я просто хочу ею пренебречь. В своем анализе я буду исходить из того, что в трактате «Описание человеческого тела» идет некоторое метафизическое строительство. То есть я предположу по умолчанию, что по этому трактату Декарта можно считывать существенные и даже пограничные «метафизические» вопросы. Быть может, считывать даже более успешно, чем по тем текстам, на которые в первую очередь опирается историко-философская традиция и которые, казалось бы, «прямо» такие вопросы обсуждают. Язык трактата претендует на «натуральность», на очевидность физического усмотрения — и тем более в нем будут заметны «незаконные» метафизические эффекты. Далее я также попытаюсь несколько прояснить это утверждение.

Итак, общий вопрос, в поле которого я буду двигаться: «Как Декарт мыслит тело?». Возможность мыслить тело соответству-

ет у него возможности перехода из плана невидимого (мыслимого) в план видимого (реального).

Одинаково естественными представляются Декарту и операция «отмысливания тела» и операция «отмысливания души». Он выражает это так: теперь необходимо «...мыслить себя без рук, без ног, без головы..., следовательно, правда, что я, поскольку сомневаюсь, не питаюсь, не хожу... Больше того, я не могу даже утверждать, что я, поскольку сомневаюсь, мог бы ощущать»[5]. Декарт настаивает: «...я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы...»[6].

А теперь — о способе мыслить тело: «...мы не представляем себе, чтобы тело каким-либо образом мыслило», вместе с тем «...мы не сомневаемся в том, что есть неодушевленные тела, которые могут двигаться столькими же способами, как и наше тело»[7]. Иначе говоря, тело необходимо мыслить как не более чем агрегат доступных наблюдению органов, частей, частиц и их всевозможных движений. Из плана телесного должно быть исключено все, что не может иметь конкретно-физического воплощения, что не может быть пред-ставлено, предъ-явлено. Так душа «не может представить себя в виде телесного изображения»[8] — и следовательно, она должна быть, по декартовскому канону, исключена из картины тела.

Тело-вещь Декарта это иммобилизованное, мертвое тело, тело-труп или — патологоанатомический конструкт. Только будучи мертвым оно абсолютно доступно внешнему наблюдателю. Или, что то же самое: внешний, механический наблюдатель и есть та фигура, которая конституирует опыт тела как физического, мертвого, а потому — целиком поставленного в демиургическое распоряжение.

Декарт вообще трактовал эту позицию от-странения. Это одна из основных его экзистенциальных интуиций — желание ввести дистанцию «объективности», отличить истинное от ложного, подлинное от мнимого. И воспроизводится она в самой разной связи. Вот цитата из письма Декарта своему другу Бальзаку: «Я гуляю ежедневно в самой сутолоке большой толпы народа так свободно и спокойно, как Вы в своих аллеях; я рассматриваю людей, живущих вокруг меня, как деревья в Ваших лесах и зверей в Ваших лугах, даже шум от их сутолоки так же мало прерывает мои мечты, как журчание ручья»[9].

Или другой пример, уже из текста Трактата. Декарт не только описывает «строение тела» как внешний наблюдатель, но он вы-

ступает еще и как экспериментатор — он все время предлагает нам что-то отрезать, например кусочек сердца или еще что-то. Казалось бы, он как экспериментатор вмешивается в картину видимого. Но если посмотреть более пристально, то обнаружится следующее превращение. Палец, которым Декарт на ощупь отыскивает дырку в сердце, на самом деле может быть только механическим щупом. Его функция, если следовать декартовскому описанию, одна: он есть нейтральное орудие обнаружения чего-то. Палец исчезает в тот самый момент, как только обнаруживает клапан. Да и все «вмешательства» Декарта в картину описания — фиктивные. Наблюдатель присутствует — отсутствуя. Обеспечивая телу «объективное» существование.

Декартовский опыт мышления о теле пронизан пафосом возможной полноты описания. Машина тела может быть исчерпывающим образом выведена в присутствие, сконструирована как конечная вещь, постигнута во всех своих исчислимых элементах и законах их взаимодействия. В этом плане очень показательным является обсуждаемое в Трактате несогласие Декарта с Гарвеем. В чем же суть расхождения? Конечно, не в уточнении каких-то конкретных вещей, — что такое систола или что такое диастола. Спор Гарвея с Декартом существенен для нас с точки зрения уточнения того, что есть для Декарта поле видимого, как оно формируется и что может в себя включать. Как строится описание Гарвея? Вот какую ключевую вещь отмечает Декарт: если принять описание Гарвея, то «необходимо... предположить некоторую способность, вызывающую... движение... природу этой способности понять гораздо труднее, чем все то, что он намеревается с ее помощью объяснить; ...для объяснения вовсе не следует предполагать никаких неизвестных и таинственных сил»[10]. Иначе говоря, описание Гарвея предполагает некоторую способность, природа которой непредставима. В его поле описания появляется сила, которая не может быть явным и полным образом выведена к видимости.

Декарт же говорит о том, что достоверно объяснить механику движения крови можно «теплотой», находящейся в сердце. Чем же объяснение «теплотой» яснее и достовернее, чем, скажем, объяснение «симпатией»? Выбор Декарта не случаен. Под понятие «теплоты», как полагает Декарт, можно подставить ясное и отчетливое представление. И он строит зримую физическую картину того, что есть теплота, физическую модель. Он объясняет, что теплота — тот же свет, а свет можно представить

в виде шариков... и т.д. и т.д. Декарт насыщает поле видимого физическими конструкциями. Видимую образность обретает вся механика бога-геометра. Как известно, незавершенный трактат «Описание человеческого тела» — это сколок тоже незавершенного первого трактата Декарта «Мир». Его последняя часть должна была содержать также объяснение животного тела. А теперь вспомним претензию Декарта (быть может, она была иронической?), выраженную этим трактатом. Он обещал не больше и не меньше — расположить на видимых пространствах весь мир, все объяснить в видимых образах. Что равнозначно возможности сконструировать мир, стать мировым механиком. Сильнейшая визионерская претензия. Демиургическая претензия.

Интенция визуализовать — это не просто усилие сделать нечто видимым «физическим зрением». Это синтетическая интуиция познания-конструирования-обладания. Построить мир исчерпывающе-видимым образом — значит быть мировым конструктором. Декарт все время мигрирует в точку бога-демиурга, создавая миры в пространствах, а заодно конструируя собственное тело. Кстати, именно правильно сконструированное тело подобно инерционному объекту Ньютона и способно победить смерть. Замечательный декартовский парадокс состоит в том, что только мертвое тело способно жить вечно. Действительно, с познанием телесной механики Декарт связывал надежду как минимум на продление жизни (о чем он вскользь говорит в первых строках Трактата), в пределе же — это надежда на бессмертие. Отлаженное механическое тело будет двигаться в режиме вечного двигателя, являясь в этом точной копией Cogito, смерть которого помыслить просто невозможно.

Очень интересно, как в поле видимости, выводится такой тонкий метафизический конструкт, как «животные духи». Они существуют в этом поле в своеобразном режиме мерцания. С одной стороны, Декарт стремится почти «дематериализовать» животные духи. Он подчеркивает их удивительную, неуловимую подвижность («необычайную скорость»), малость, отсутствие жестокой формы и способность максимально пластично менять свою форму (что соответствует свойствам первого элемента — огня, частицы которого «не имеют определенной величины, фигуры и расположения» и «меняют свою фигуру, приспосабливаясь к форме тех мест, куда они проникают»[11]. Подчеркивает почти ирреальность их присутствия и второе имя, которым наделяет их Декарт — «нежный ветер». Кроме того,

Декарт дает основания мыслить их как особый мгновенный транслятор состояний. Мераб Мамардашвили даже настаивал на том, что «животные духи» Декарта — это «наглядный символ состояния», это не обладающие необходимо физическим и временным механизмом распространения, мгновенно задаваемые «состояния». Однако в живописном языке Декарта слишком много вполне физичных подробностей жизни этих «духов», и этим обстоятельством нельзя пренебречь. Декарт все время рассказывает (показывает) как «духи» ходят по своим путям, как при этом раскрываются и закрываются соответствующие поры, как они проходят через печень, сердце, селезенку и т.д. Он рассуждает о том, что духи могут быть более плотными и менее плотными, более подвижными и менее подвижными, более — и менее крупными и т.д. и т.д.

Или — более сложная для визуализации ситуация. Декарт вдруг говорит о том, что при некоторых страстях пути движения духов — более прямые, при других — более сложные, с заходом, скажем, в печень... В каком опыте это можно «увидеть»? Как в данном случае работает механизм создания видимого? Попробую продемонстрировать это на примере.

Каждой страсти у Декарта соответствует и определенный характер животных духов, и геометрия их движения. Сравним декартовское описание животных духов при любви и при ненависти.

при любви	*при ненависти*
духи движутся быстро их много	*движутся неравномерно*
частицы духов крупные и подвижные	*частицы духов неравные и производят необычные движения*
побуждают к сосредоточенности на любимом предмете	*располагают к едкости и горечи*

Очевидно, что поле «наблюдения» задано, структурировано скорее метафорой. Характеристики животных духов выстраиваются из смысловых центров: *сосредоточение* — густа — жар — подвижность — крупные частицы; *едкость и горечь* — неравномерная теплота — затрудненность движения — неравные частицы — неупорядоченные движения. Мы наблюдаем ни что иное,

как визуализацию метафоры, ее развертку на «синонимических» физичных образах. Метафорическая сила также конституируется Декартом в физичный образ.

И наконец, апофеозом декартовской мании визуализации является знаменитая история с органом мышления — «шишковидной железой». В поле видимого выведен еще один, «центральный» метафизический конструкт.

Декарт начинает ход своего рассуждения с утверждения о том, что душа связана со всей совокупностью органов и нельзя сказать, что она находится в какой-либо одной из частей тела- [12].Однако, — узнаем мы далее, — ее деятельность проявляется в одной части по преимуществу. Как же описывается и на основании каких параметров исчисляется «место души»? В представлении Декарта — это место — находится «в глубине» (мозга), это место, где железа максимально эффективно взаимодействует с фокусированным потоком животных духов. И, наконец, более всего в том, что местоположение души он определил правильно, убеждает Декарта тот аргумент, что это место должно быть уникальным, не парным. Ибо: «Относительно одной и той же вещи в одно и то же время у нас есть только одна-единственная и простая мысль»[13].

Аргументация Декарта и в данном случае истоком имеет некоторое метафизическое представление, некоторую исходную метафизическую метафору, в которой записана интуиция центрального положения, глубинности, восприимчивости и подвижности души. Иначе говоря, это ситуация, когда физический образ выявляет преднайденное.

Картина тела, которую производит на наших глазах Декарт, как я уже говорила, является сколком того грандиозного физического проекта, который он пытался осуществить в трактате «Мир». Вот как он описывает суть своего масштабного предприятия: «...отрешитесь на некоторое время от этого мира, чтобы взглянуть на новый, который я хочу на ваших глазах создать в воображаемых пространствах»...; «Раз уж мы взяли на себя смелость измыслить материю по своей фантазии, наделим ее природой, совершенно ясной и понятной каждому...»[14]. «Я хочу придумать такой мир, в котором все было бы понятно даже самым грубым умам и который все-таки мог бы быть создан точно так, как я это вообразил» — «...надо (только) отчетливо представить себе все, что я полагаю в этот придуманный мир»[15]. И наконец: «Бог может создать все, что мы способны вообразить».

Придумать — создать — вообразить — сотворить в воображении...

В «Трактате о теле» перед нами развернут демиургический акт воображения — создания тела. Декарт фактически мигрирует в точку Бога.

Только из точки Бога появляется тело-вещь.

Или — иначе: тело как вещь может произвести только Бог.

---

[1] *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1989.Т. 1. С. 258.
[2] *Фишер К.* Декарт. СПб., МИФРИЛ, 1994. С. 272.
[3] Там же. С. 273.
[4] *Декарт Р.* Сочинения. Т. 1. С. 423.
[5] Там же. С. 120.
[6] Там же. С. 269.
[7] Там же. С. 483.
[8] *Декарт Р.* Письмо к Мерсенну — июль 1641 г. // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 614.
[9] Цит. по: *Фишер К.* Декарт. С. 205.
[10] *Декарт Р.* Соч. Т. 1. С. 435.
[11] Там же. С. 194, 192.
[12] Там же. С. 495.
[13] Там же. С. 496.
[14] Там же. С. 196, 197.
[15] Там же. С. 191.

В.П.Визгин

ДЕКАРТ: «ЯСЕН ДО БЕЗУМИЯ»?

Самый таинственный философ Нового времени... Он — тайна при полном свете

Мамардашвили о Декарте[1]

«Ясен до безумия» — фраза из пьесы Лопе де Вега «Непобедимая армада» в обработке В.Коркия, вдруг показавшаяся нам продуктивной для продумывания философского дела Рене Декарта. Она и сама по себе богата смыслами, в том числе и слепящими контрастами. Мы имеем в виду образ ослепляющей ясности, как и контрастный образ непроницаемой тайны при полном свете, о чем говорит Мамардашвили (см. эпиграф). Знак вопроса, поставленный нами в заглавии, как раз и должен подтвердить версию Мамардашвили: ясность Декарта — обманчивая. Но не только эти смыслы мы имеем в виду. Ведь во всех них слово «безумие» выступает не более чем метафора преданности Декарта делу ясности мысли. Однако на самом деле Декарт связан с темой сумасшествия и в буквальном смысле, хотя мы и не знаем его текстов, где бы он специально исследовал проблему безумия. Те тексты, которые мы будем главным образом использовать («Метафизические размышления»), касаются безумия в связи с совсем другой задачей, состоящей в выдвижении принципа *когито* как ответа на радикальное методическое сомнение.

Укажем круг основной литературы, так или иначе стимулировавшей нашу работу. Эзотерическому Декарту посвящена не только замечательная книга о нем Мамардашвили[2], но и не занимающие много места размышления крупного английского историка культуры Возрождения Фр.Ейтс[3]. Наконец, напрямую с темой декартова отношения к безумию связаны несколько страниц Фуко[4], вызвавшие в качестве своего комментария большую работу Ж.Дер-

рида[5]. Все перечисленные авторы создают то проблемное пространство, в котором помещаются и наши соображения, нацеленные не столько на окончательное прояснение декартовой ясности, сколько на то, чтобы привлечь внимание к глубоким, на наш взгляд, проблемам, с нею связанным.

Ясность — ключевое понятие философского метода Декарта. Общее правило, говорит Декарт, в том, что «все вещи, воспринимаемые нами очень ясно и очень отчетливо, являются истинными»[6]. Ясность при этом фундаментальнее отчетливости, так как она без отчетливости возможна, но отчетливость без ясности — нет. Определение же Декартом ясности до предела кратко: ясно то, что дано внимательному уму (qui est présente et manifeste á un esprit attentif)[7]. Можно добавить; дано явно, очевидно. Аналогом служит зрение, осуществляющее свою функцию, когда вещи воздействуют на него достаточно сильно, чтобы их видеть ясно. Здесь ясность не определена, а лишь пояснена сравнением ясно мыслящего ума с ясно видящими глазами. Сравнение можно продолжить, обратившись к его другой стороне — к уму или мышлению: нечто мыслится ясно, когда мыслимая вещь присутствует с неотвратимой силой в мышлении внимательного ума. Итак, со стороны субъекта признаки или условия ясности — внимание и расположенность мыслить, а со стороны объекта мысли — сила самораскрытия вещи, мощь ее присутствия, воздействующего на внимательный ум. Само внимание и эта сила присутствия вещи, очевидно, взаимосвязаны. Принимая во внимание эксплицитную дефиницию ясности, вряд ли можно сказать о ней больше, чем то, что это — несомненная усмотренность. Понятие света, в том числе естественного, являющегося как бы элементом (стихией) ясности, служит еще одним средством пояснить понятие ясности[8].

Все мышление Декарта стоит под знаком ясности, что отмечают историки философии. Декартова ясность — ясность здравого рассудительного смысла, а не ясность ясновидца, воспринимаемого людьми в качестве безумца (фигура Кассандры). Правда, грань здесь тонка, и уже для ученых XVII в. многие физические идеи Декарта казались безумными фантазиями[9]. Ясность Декарта как маску на лице неясном, неуверенном и неопределенном увидел Паскаль, сказавший о нем inutile et incertain (бесполезен и ненадежен)[10]. Сомнительность, неуверенность, недостоверность и, следовательно, корневую неясность — вот что прозрел Паскаль за ясностью и несомненностью декартова

метода и его принципов. Декартова ясность обнажилась как своего рода бессильное заклинание шевелящегося под ней хаоса. Подобного типа квазипсихоаналитическое прочтение декартова дуализма и механицизма, полностью изгоняющего всякую ментальную природу из мира физики, мы и предложили, опираясь на высказывниая Ф.Ейтс, раскрывающие своего рода возможный латентный герметизм Декарта[11]. Дементализация мира, явленная в механистической картине вселенной, для Декарта могла бы быть своего рода надежным алиби от возможного его обвинения в крамольных (особенно в эпоху Контрреформации) герметизме и магизме. Ясность механицизма с его полной неодушевленностью мира «по истине» (мира тел) как бы лишь внешне прикрыла этот дымящийся хаос сил, который затем, как джин из бутылки, будет выпущен Ницше, этим антиподом Декарта, но парадоксальным, так сказать, изнаночным образом, как бы дублирующим его, выбалтывая его секреты и вытеснения.

Ясность и очевидность, о которых так много говорит Декарт как об общих и неизменных свойствах ума, ему естественным образом присущих, есть миф философа. Дело в том, что никогда этой ясности в неизменном виде в истории не существовало. И сама история восприятия Декарта это показывает достаточно ясно. Следуя тому же принципу ясности и очевидности, Вл.Соловьев из той же посылки (я мыслю) «вывел» совсем иное, чем Декарт[12]. Затем тот же шаг сделал и Гуссерль, отбросивший вовсе неочевидную (по крайней мере для него) метафизику декартовского «Я» или «Эго»[13]. Увы, исходные методологические и метафизические принципы, предложенные Декартом, воспринимаются различно в разные эпохи. Однако Декарт верил в неизменность разума. И это и был его миф, который он, впрочем, передал и Просвещению, столь сильно им подготовленному.

«Масочный» характер ясности, ее внутреннее тождество с темнотой вплоть до безумия — эти самые трудные и спорные смыслы фразы «ясен до безумия» мы постараемся обсудить в конце нашего анализа. А начнем мы его с более ясного смысла этой фразы, вполне ординарного и по-декартовски четкого и легко визуализируемого. Это смысл взаимного исключения ясности и безумия, иллюстрируемый пространственной представленностью их внеположности. Безумие при этом мыслится как располагающееся за внешней границей ясности: ясность длится буквально до безумия как до того рубежа, где она достоверно кончается.

Так как замысел «установить в науках нечто прочное и постоянное»[14] Декарт связал с радикальным методическим сомнением, то для оправдания его обоснованности ему потребовалось указание на ситуации шаткости, неверности и обмана, связанные с нашими чувствами. Эти ситуации, в которых проявляется ирреальность работы мышления или сознания[15], он фиксирует в трех основных формах: *безумец, сновидец и заблуждающийся*. Безумец производит то, что можно назвать бредом или фантазмами сумасшедшего (Декарт обозначает сознание безумца как «экстравагантное» — характеристика, применяемая им и в других случаях, например для определения позиции скептиков). Сновидец видит сны, переживая их как реальность. Заблуждающийся делает ошибки, неправильно судит о данных своих чувств в состоянии бодрствующего ума. Декарт ограничивается этим набором основных уклонений от истины. Эти три фигуры (безумец-сновидец-заблуждающийся) и соответственно три состояния человека как существа, способного к истине, исчерпывают типологию модусов ума, не вошедшего в «разум истины» (выражение Вл.Соловьева). Однако безумие лишь формально можно представить как модус ума. На самом деле ум кончается там, где начинается безумие. И более того, определение здравого ума настолько существенно для определения самой природы человека, что безумец оказывается как бы за порогом человеческой природы и общества. Рассмотрим ближе всю ситуацию с безумцем у Декарта.

Первое метафизическое размышление дает нам картину эскалации сомнения, переходящего от как бы естественной попытки поставить под сомнение все, что исходит от чувств («осторожность состоит в том, чтобы не доверять всецело тем, кто нас хотя бы раз обманул»)[16], к абсолютному сомнению решительно во всем, включая то, что по сравнению с чувственными данными казалось несомненным («я думаю, что у меня нет никаких чувств, что тело, фигура, протяженность, движение и место суть только вымыслы моего ума»)[17]. Обоснованием оправданности такого тотального сомнения служит гипотеза «злого гения». Но сначала присмотримся к первой фазе сомнения. Здесь попытка его обосновать приводит к упоминанию фигуры безумца: «Но может быть, чувства обманывают нас только относительно вещей мало ощутимых и чересчур отдаленных, и остается много других, сомнение в которых будет неразумным, хотя они и познаются при посредстве чувств? Например, то, что я

здесь, сижу перед огнем, одетый в домашнее платье, и держу в руках эту бумагу и тому подобные вещи. И каким образом мог бы я отрицать, что эти руки и это тело принадлежит мне иначе, как приравняв себя к каким-то безумцам (insensés), мозг которых настолько помрачен парами черной желчи, что они упорно считают себя королями, хотя очень бедны, или одетыми в золото и пурпур, хотя совершенно наги, или воображают себя кувшинами или имеющими тело, сделанное из стекла? Но, стоп, это же сумасшедшие (des fous), и я был бы таким же экстравагантным, если бы действовал по их примеру»[18] (перевод В.М.Невежиной с нашими поправками — *В.В.*). И далее, отбросив ситуацию с безумцем, Декарт обращается к другому состоянию, которое для всех привычно и знакомо — к сновидениям или ночным грезам спящего. И тем самым он дает понять, что безумец ему и не нужен, ибо, говорит он, «я привык спать и представлять себе в сновидениях те же, а иногда и еще менее вероятные вещи, какие представляют себе эти безумцы, когда они бодрствуют»[19]. И далее Декарт дезавуирует сновидческие грезы, показывая, что они противоречат ясному и отчетливому бодрому сознанию, хотя, вообще говоря, ясность и отчетливость, подчеркивает он, может характеризовать и сновидения.

Сновидческие образы, даже если они и могут быть ясными и отчетливыми, представляют собой своего рода «раскрашенные картинки» (des tableaux et des peintures), в которых подлинными могут быть только их части (или их контуры, или, напротив, их цветовые наполнения), но не сами они в целом. Таковы чувственные фантазии вообще, а не только сновидения. И при совершенном вымысле подобных картин истинными будут, по крайней мере, цвета, которые в них используются. Такой ход мысли ведет к элементам, которые можно отнести к умопостигаемой, а не чисто чувственной, чувственности: это протяжение, фигура, величина или количество и т.п. Здесь Декарт намечает свою рационалистическую программу с ее неизбежным делением мира надвое — на мир первичных и мир вторичных качеств. При этом у него интеллектуальные положения (например, арифметические) в этом шаге развертывания методического сомнения предстают как «ясные и очевидные истины», для обоснования сомнительности которых ему и понадобится гипербола «злого гения» (mauvais génie), так как ни сновидения, ни дневного заблуждения здесь уже недостаточно, поскольку они демонстрируют шаткость именно только чувственного познания.

Но вернемся к безумцам. Каково отношение к ним Декарта? Обратим внимание на то, что Декарт совершенно не касается содержания безумного бреда в плане его фальсификации. Он нам только говорит одно: «это же сумасшедшие». Но поскольку весь контекст этих слов задан обоснованием сомнения и речь идет об эпистемологических значениях данных сознания, постольку факт указания на субъекта этих данных, производимых безумным сознанием, воспринимается на первый взгляд как их, так сказать, чисто субъектное дезавуирование. Но не дезавуирование (или фальсификация) их содержания содержится в этом жесте Декарта, а просто отбрасывание всего случая безумца — в эпистемологическом тексте он вообще неуместен.

Жест Декарта, таким образом, даже не argumentum ad hominem, потому что субъектная характеристика объектных представлений безумцев нацелена не на то, чтобы дезавуировать или фальсифицировать их представление, а только на то, чтобы отвести в качестве модели, обосновывающей возможность заблуждений на уровне чувственного познания, случай безумного бреда как таковой и перейти к другой модели — к фигуре сновидца и заблуждающегося. Весь пример с безумцем ему понадобился лишь как первый «пробный шар», запускаемый в эту нужную ему область — в область анализа различных ситуаций, когда чувства нас обманывают, что и оправдывает установку сомнения. Но тем самым Декарт говорит, что безумному сознанию нет места там, где речь идет об истине и заблуждении (о втором ради первого). В мир *экономии истины* фигура безумца не входит — она вытолкнута из него, так сказать, по субъекту. К такому выводу мы приходим, анализируя то место «Метафизических размышлений», в котором упоминаются безумцы с их бредом.

Само приравнивание безумия к экстравагантности указывает на амбивалентный характер связи здравомыслия и безумия. Действительно, с одной стороны, здравый рассудок может прибегать к экстравагантным утверждениям, как поступают, например, скептики («истина: *я мыслю, следовательно я существую* столь прочна и надежна, что самые экстравагантные предположения скептиков неспособны ее поколебать»)[20]. Но, с другой стороны, именно экстравагантность безумцев заставляет Декарта с порога отбросить сам случай безумца с его бредом. Ум, мысль не могут быть экстравагантными в смысле безумия, безумным может быть только сам человек, но не его мысль, предположенная по сути своей «здоровой» (пусть и самым экстравагантным об-

разом заблуждающейся). Эта двойственность экстравагантности указывает нам на то, что в эпоху Декарта, с одной стороны, сохраняется память о более ранней, но еще очень близкой эпохе (Возрождении), когда грань между нормой и безумием допускалась для пересечения в плане объектной непрерывности между содержанием безумного бреда и заблуждением. Но, с другой стороны, исключение безумия по субъекту, экстравагантность-безумие как сигнал «стоп!», означающий абсолютную грань, перейти которую невозможно для здравомыслия ни в коем случае (человек может быть безумным, но не мысль), указывает на новый режим функционирования безумия в европейской культуре. Вчитываясь в эти страницы первого метафизического размышления, мы видим, что три указанные нами выше случая (безумец-сновидец-заблуждающийся) несимметричны: случай безумца явно выпадает из всей этой связки и стоит особняком. Ведь в случае сновидения и заблуждения Декарт применяет стратегию истины — он верифицирует отдельные их моменты или части и фальсифицирует другие или целые представления, пусть и имеющие какие-то достоверные элементы. Но из этого процесса экономии истины безумец с его бредом исключен, так сказать, с порога, по субъекту. В результате *безумие консолидировано, но консолидирована тем самым и сфера разума (рацио).* Именно такого рода консолидация с обостренным самосознанием рациональности отсутствовала в эпоху Возрождения. Здесь мы не можем не процитировать Фуко, который первый проанализировал в плане культурной стратегии и ее мутации текст Декарта по поводу безумцев в «Метафизических размышлениях». «Было бы экстравагантным предположить, — говорит Фуко, интерпретируя позицию Декарта и весь его жест в его культурогенной значимости, — что мы являемся экстравагантными. Как опыт мысли безумие имплицирует само себя и исключено из проекта. Таким образом, угроза безумия исчезла из самого применения Разума. Разум теперь вытеснен в полное обладание собой, где он не может встретить других ловушек, кроме ошибки и иллюзии»[21].

Мы бы кратко обозначили всю эту ситуацию, как она развертывается Декартом, так: в случае безумца действует квазиаргумент ad hominem, дающий основание не для опровержения объектного содержания представлений безумца (это было бы просто argumentum ad hominem), а для исключения всего этого случая, случая безумца и безумия, из сферы эпистемологического

разбирательства и поиска надежного основания для наших суждений. Быть «экстравагантным» в смысле безумия — запредельно для мысли, ищущей истину, то есть просто для мысли, как она осознается Декартом в отличие от предыдущей эпохи.

Сновидец и заблуждающийся же в полной мере своими объектными представлениями включены в экономию истины, и тем самым их представления подлежат анализу по существу содержания, утверждаемого в них: пространство субъекта здесь не ставится под вопрос в своей однородности, в своей разумной или рациональной непрерывности. Это пространство — пространство имманенции истины и поэтому и пространство нормальных заблуждений, по отношению к которым применяется та или иная стратегия их разоблачения. Но все это, повторяю, обычная работа внутри «ковчега эпистемологического спасения». Напротив, представления безумцев никак не оцениваются по их достоверности, но сам этот случай отбрасывается с порога и не потому, что в безумных представлениях есть что-то неверное, а потому, что они произведены сумасшедшими.

Действительно, описав свой сон («сколько раз мне случалось ночью видеть, что я нахожусь вот в этом месте, перед огнем, одетый, хотя я лежал совсем раздетый в своей постели»), Декарт тут же дает его опровержение («хотя я лежал...»)[22]. Здесь нет и речи об отводе объектных представлений указанием на «экстравагантность» их субъекта, хотя Декарт и признает, что сонные видения могут быть куда более невероятными и, значит, экстравагантными, чем безумный бред. Значит, все дело не в самой «экстравагантности» представлений как таковой, а в том, кто ее производит.

Итак, мы видим, что сновидческие фантазии, как и фантазии заблуждающегося в качестве данных объективированного сознания, проверяются тем или иным образом, тем самым на полных правах включаясь в режим экономии истины, в сиситему эпистемологического хозяйствования. Безумец же со своими грезами полностью из нее исключен, и повторим, не в силу характера его представлений (они могут быть менее экстравагантными, чем первые), а в силу самого их субъекта («это — сумасшедшие»). Тем самым мы фиксируем здесь не просто неоднородность состояний безумца и сновидца (с ним рядом стоит и заблуждающийся), но абсолютный разрыв между ними.

Отметим еще один момент. Декарт не проводит различия между состояниями сновидения и состояниями заблуждения как

обмана чувств, объединяя их в их противопоставлении безумию. А между тем между ними можно подметить и известное различие, ставящее их в не совсем равное положение по отношению к безумию. Если ввести понятие «ближайшего субъекта как, скажем, аналога аристотелевского понятия «ближайшей материи», то в случае сновидения его ближайший субъект (спящий) и субъект нормального бодрствующего сознания будут различаться. И различаться тем самым именно по субъекту как и в случае безумия, которое противопоставляется обоим этим состояниям, включенным в экономию истины и иллюстрирующим оправданность сомнения в адрес чувственного источника познания. К полнокогитальному состоянию способно, собственно говоря, только бодрствующее состояние здорового ума, включая, конечно, и заблуждение. Именно работа бодрствующего сознания сопровождается всеми видами рефлексии, что и резюмируется в его когитальности. В случае спящего надо еще привести к единству двух субъектов — субъекта бодрствующего сознания и субъекта сновидений. Ведь момент отчуждения присущ в известной степени и спящему по отношению к бодрствующему сознанию, и поэтому условно эту ситуацию можно обозначить как *полусубъектный* разрыв, имея в виду, что безумие есть реализация полносубъектного разрыва. Это обстоятельство позволяет ранжировать все три состояния в таком порядке: безумец-спящий-заблуждающийся. Спящий выступает своего рода аналогом безумца, но уже в плане имманентности экономии истины, при этом сам безумец радикально порывает с самим этим планом, оставаясь всецело за его пределами. При этом, конечно, такой разрыв не есть акт самого безумца, а лишь констатация активности новой, рационалистической культуры, заявляющей о себе этим жестом раздела и демаркации, отгораживающим ее от предшествующей культурной эпохи и манифестирующим укорененность ее самотождественности в *рацио* и *когито*.

Для характеристики декартовской ясности как ясности классической новоевропейской культуры существенно то, что можно назвать исключением или, точнее, нейтрализацией языка. Ко времени Декарта открытие нового человека или человека нового времени — уже свершившийся факт, о чем свидетельствует, например, Монтень, рассуждающий о том, что «мудрости свойственна никогда не утрачиваемая ясность»[23], какая существует лишь в надлунном мире. Это ясность и предпочтение, которое нужно отдавать доводам кратким и точным, не могли

бы иметь места, если бы язык как непокорная для рациональности нового типа стихия не был нейтрализован, эпистемически нивелирован. Вот как Монтень выражает это, на наш взгляд, одно из основных условий классического мышления: «Это словам надлежит подчиняться и идти вслед за мыслями, а не наоборот, и там, где бессилен французский, пусть его заменит гасконский. Я хочу, чтобы вещи преобладали, чтобы они заполняли воображение слушателя, не оставляя в нем никакого воспоминания о словах»[24]. Подобное послушание слов мыслям и есть упомянутая нами нейтрализация языка. Словоприемное устройство разума конструируется таким образом, чтобы принимались в учет лишь логико-аналитические параметры языка, равняющие один естественный язык с другим. И поэтому неудивительно, что «век гениев» говорит на латыни и одновременно переходит к национальным языкам, но еще дублируя их в универсальном языке ученого посредничества. В эпоху Возрождения правил бал именно язык — он силой своей безучастной к логике вещей семантики сближал геральдических змеев с объектами научной серпантологии (например, у Альдрованди). Этот режим построения дискурса подпирала соответствующая метафизика с ее постулатами всесильности подобий, симпатий, антипатий и аналогий. Такое господство человеческой речи над логосом самих вещей подвергается иронии и насмешке в XVI веке (например, у Рабле и Монтеня). Возникает поворот от слов к вещам. И восхождение установки на скромное, но точное и ясное знание самих вещей сопровождается «дрессировкой», опрозрачиванием языка, способствующим вхождению его в новую эпистемическую дисциплину опыта и скупого, но ясного естественного света. И это новое соотношение слов и вещей характеризует основную установку классического мышления, проявившуюся в механистической науке и в новой метафизике. В этом рубежном повороте Декарт — звезда первой величины. Литературно-моралистический портрет нового человека, набросанный великим эссеистом (особенно в гл. XVI, ч. I его «Опытов»), Декарт перевел на язык метафизики и научной методологии. Если в этом отношении Монтень протягивает руку Декарту, то в позиции, занятой перед лицом безумца и безумия, два великих француза расходятся между собой. Монтень допускает безумие самой мысли. Исключение языка в его непокорности новой рациональной дисциплине опережает подобное исключение безумца из сообщества новых рационально мыслящих людей. Де-

карт, как его, на наш взгляд, в целом верно толкует Фуко, отрицая возможность помещения безумия внутрь экономии истины и сомнения, удерживает оба этих исключения, что и позволяет классическому мышлению окончательно конституироваться.

Интерпретация Декарта, предложенная Фуко, которую мы здесь в основном разделяем, вызвала интересные комментарии и размышления философов, среди которых, пожалуй, наиболее весомой была обстоятельная работа Ж.Деррида, сама, в свою очередь, включенная в дискуссию[25]. Мы не имеем здесь возможности рассмотреть всю эту проблематику подробно. Остановимся только на самых существенных моментах, касающихся, прежде всего, не столько вопроса о безумии и его истории (что, пожалуй, лежит в центре работы Деррида), сколько о значимости слов Декарта о безумцах в связи с его сомнением, *когито* и *рацио* нового времени.

Подмечая спорные и непроработанные моменты в концепции Фуко, и в том числе и в его чтении Декарта, Деррида, на наш взгляд, не опровергает главного для нас тезиса Фуко о том, что водораздел в фигурах, претендующих у Декарта на роль моделей, оправдывающих сомнение в чувственном познании, пролегает между безумцем, вытесненным по субъекту, и сновидцем и заблуждающимся, принятых с их представлениями в экономию истины. Мысль, вычитываемую нами у Декарта, о том, что безумец исключен из экономии истины именно по субъекту, исключен не в результате разбирательства его представлений, а с порога («это — сумасшедшие»), которую, на наш взгляд, адекватно прочитывает и Фуко, по сути дела не принимается во внимание у Деррида. Он говорит, правда, об этом в связи с Фуко («Фуко первый, насколько мне это известно, изолирует бред и безумие от чувственного восприятия и сновидений. В этом оригинальность его интерпретации Декарта»)[26] , но тезиса Фуко, для которого существенна именно субъект-объектная оппозиция, он не разбирает. В отличие от Фуко главной оппозицией при чтении этих текстов Декарта для Деррида выступает оппозиция «чувственное-рациональное». На наш взгляд, это вполне релевантная Декарту оппозиция, но базирующийся на ней герменевтический анализ не дезавуирует чтения Фуко, а только дополняет его, что, безусловно, важно и обогащает наше понимание всей этой проблематики. Деррида справедливо подчеркивает, что оппозиция «чувственное-умопостигаемое (рациональное)» не интересует Фуко и тем самым объясняет расхождение кон-

цептуальных фокусов своего чтения Декарта и чтения Фуко. В подходе, избранном Деррида, безумие лишается своего отличия от других иллюзий чувств. И, безусловно, новое и оригинальное прочтение Декарта Деррида состоит в его тезисе: «Акт когито остается в силе, если даже я являюсь сумасшедшим, если даже моя мысль целиком и полностью безумна»[27]. На наш взгляд, тезис о полной включенности безумного бреда внутрь когито сомнителен. Деррида его обосновывает тем, что Декарт и позицию скептиков называет «экстравагантной». Но нам представляется, что «экстравагантность» у Декарта в данном случае лишь метафора безумия. В качестве метафоры безумие может входить внутрь экономии истины и тем самым внутрь когито и рациональности. Но сам метафоризм возможен лишь тогда, когда возникает не-метафорический модус отношения к безумию, исключаемому из этой экономии именно по субъекту и с порога. Тезис о значимости когито и для безумца уточняется у Деррида: он, безумец, не может сообщить о своей когитальности другому. «Если когито и значимо даже для самого безумного из всех безумцев, — говорит Деррида, — то нельзя быть безумцем, чтобы на самом деле размышлять о нем, удерживать его, сообщать о нем другому, передавать его смысл»[28]. Естественный свет Декарта, как считает Деррида, значим и для умалишенного: «Естественный свет в своем неопределенном источнике, — говорит он, — должен быть значимым и для умалишенных»[29]. Деррида допускает, что безумец в своем безмолвном когито мог бы опровергнуть и самого злого гения (которого он почему-то вопреки Декарту называет malin génie вместо mauvais génie), но он не смог бы, в отличие от нормального человека, никому об этом сказать. И в этом коренится, по Деррида, сам водораздел разум-безумие, а не в когито как таковом.

Другая, пожалуй, самая важная оппозиция у Деррида это оппозиция «по праву — по факту». Он подчеркивает, что безумец исключался из социума и из когито всегда только по факту, но никогда по праву, а это возможно только с помощью силы и насилия. Само это различие фактичности и права полагает возможность самой историчности, в данном случае по отношению к безумию. Вот этот аспект анализа Деррида нам представляется интересным шагом, ведущим мысль в том же направлении, что и у Фуко, но высвечивающим замысел истории безумия новым светом. Глубоким и верным у Фуко Деррида считает тезис о том, что главной характеристикой безумца является «отсутствие

произведения» (l'absence d'oeuvre), эквивалентное в принципе отсутствию способности к коммуникации с другим.

На наш взгляд, имплицитно у Декарта присутствует отождествление рациональной способности со способностью к коммуникации с другим), но эксплицитно подчеркнуто в рацио логическое, а не коммуникативное начало — ориентация на вещь и истину вещи, открываемую в ясном и отчетливом ее восприятии. Интересная тема о возможности молчащей ясности, инициируемая работой Деррида, выходит за рамки нашей работы.

Итак, мы считаем в принципе верным чтение Декарта Фуко, но анализ Деррида не может никоим образом быть упущенным при его использовании. Выше мы дали свой вариант чтения ключевого места Декарта о безумцах в контексте «Метафизических размышлений», который не совпадает ни с чтением Деррида, ни с чтением Фуко, будучи в целом ближе к последнему, чем к первому.

Если выразить это кратко, то Фуко прочитывает высказывания Декарта о безумцах как философский жест их социокультурного и в итоге психиатрического заключения (le grand renfermement). Деррида прав, подчеркивая оставшуюся у Фуко логическую непроработанность статуса этого жеста. Это типичный прием Фуко, встречающийся у него и в других книгах: в качестве значимых для новой эпистемы выбираются некие знаменательные культурные факты (например, Дон-Кихот как симптом предела возрожденческой эпистемы)[30]. Их статус — не причина, не следствие, а весомый знак рубежа, фигура перелома. Тот же статус прочитывается и в жесте Декарта по отношению к безумцам, как он представлен Фуко. Для детерминистской научной историографии этого, безусловно, мало, но для философско-структуралистской рекогносцировки, пожалуй, и достаточно.

И в заключение нашего краткого сопоставления чтений Декарта Фуко и Деррида скажем несколько слов по основному вопросу: возможна ли молчащая ясность, некоммуникабельное когито, замурованное в безмолвие рацио? Фуко говорит: «Если человек всегда может стать сумасшедшим, то мысль в качестве проявления суверенитета субъекта, ставящего своим долгом восприятие истины, не может быть безумной»[31]. В каких формах возможно само восприятие истины? Если оно возможно только в формах коммуникации мысли, то между чтениями Фуко и Деррида различие существенно сокращается. На наш взгляд, дело обстоит именно таким образом. Временной разрыв, разделяю-

щий работы Фуко и Деррида, также должен быть подключен к объяснению этого различия в интерпретации Декарта: в эти годы нарастает интерес к анализу именно коммуникационного измерения разума и его значимости для теории познания. Отметим, что значимость коммуникации в этом плане не новость для истории философии — о ней говорил еще Дильтей, что затем (правда, после работы о Фуко Деррида) проанализировал Хабермас[32].

Фуко не считает, что именно Декарт провел водораздел между рацио и безумием, заключив последнее, пусть на уровне философии, в «психушку». Он говорит, что событие прихода на авансцену истории новоевропейского рацио случилось между Монтенем и Декартом, и история Запада не может быть сведена к истории рацио как к прогрессу «рационализма», так как ее значительная часть, хотя и скрытая, включает в себя как раз это вытеснение в саму почву западной цивилизации неразумия (Déraison) не только для того, чтобы исчезнуть без следа в ней, но и чтобы в ней, напротив, укорениться. И собственно эту-то историю и пишет Фуко в своей книге, покидая Декарта и классическую метафизику и переходя к анализу становления таких наук о человеке, как психиатрия, психология и т.п. Беспокойство, всегда идущее к человеку от факта безумия, кажется снятым благодаря тому, что оно вытеснено из области классического разума (рацио), в которой человек нового времени осуществляет свое право на истину. Но так как безумие не только исчезает из пространства легитимного поиска истины и социально значимой коммуникации людей, но и укореняется в самой потаенной почве западной цивилизации, то эта угроза сохраняется. Если же мы возьмем безумца только как символ всех вытеснений, проделанных этой цивилизацией «по субъекту» (это могут быть негры, женщины, дети, новобранцы, безработные и другие «маргиналы»), то поймем масштаб той «пороховой угрозы», которая за ними скрывается и которая есть плата за рациональную прозрачность и техноэкономическую эффективность европейского когито.

Принцип когито как модель для определенной социо-культурной идентификации можно представить таким образом: а может ли данный субъект проделать все те операции методического сомнения, которые продемонстрировал Декарт? Отрицательный ответ на этот вопрос может служить основанием легитимизации определенной дискриминации такого субъекта. По отношению к безумцу отрицательный ответ кажется очевидным,

ибо даже если он и способен к когито как таковому (вещь проблематическая, ибо, как мы уже сказали, изолировать когито от форм коммуникации вряд ли возможно), то сообщить о своих актах его полагания, в частности о полагании мыслящей вещи (chose qui pense Декарта), он не может. Пытаясь помыслить имманентно для когито ситуацию трансценденции безумия, мы сталкиваемся с предельной ситуацией, когда колеблется твердая почва под самой возможностью мысли — почва, самим когито обозначенная. У нас есть опыт дневных заблуждений, есть опыт ночных иллюзий и грез, но нет и не может быть опыта безумия, ибо этот опыт подобен опыту самой смерти: «оттуда» еще никто не возвращался, по крайней мере в этом рациональном мире.

До сих пор наш анализ касался первой зоны смысла фразы «ясен до безумия» применительно к Декарту. Вторая зона значительно труднее для ясного анализа, и мы ограничимся лишь небольшими островками возможной здесь и сейчас для нас ясности. Это смысл ясности, о котором здесь должна вестись речь, подразумевает безудержность самой страсти к ясности, своего рода фанатизм ясности разума. По меткому словцу Ницше, Декарт — отец рационализма и дед Революции[33], подготовленной Просвещением. А мы хорошо знаем, какой критике был подвергнут разум Просвещения, например, в известной работе Адорно и Хоркхаймера, в русле идей которой движется и Фуко в своей истории безумия и прочтения в связи с ней Декарта. Прямо с Фуко (и через него и с Декартом как основателем новоевропейского рационализма) перекликаются, например, такие фразы Адорно и Хоркхаймера в стилистике Маркса, как «приспособление к власти прогресса имплицирует необходимость прогресса власти»[34]. Именно Декарт был философом рационалистического научно-технического прогресса, основанием которого служила его метафизика с принципом когито. И этот прогресс разума в конце концов обнаружился, согласно философам-социологам Франкфуртской школы, как разум машинный и тоталитарный (пусть этой исторической метаморфозой они не исчерпывается).

Мы вспомнили об этой критике новоевропейской рационалистической цивилизации представителями Франкфуртской школы лишь для того, чтобы показать, что есть основания заподозрить ясность декартовского когито, в частности, заподозрить в чрезмерности саму ясность, что позволяет говорить о ней как о ясности-до-безумия, как о безумной ясности. Пробу на безу-

мие ясности в декартовской конструкции сомнения и когито как ответа на него выдерживает «злой гений», допускаемый для оправдания самого радикального и полного сомнения. Действительно, не более ли безумен в такой фантазии сам ясно мыслящий Декарт, чем все описываемые им в своих безумных бредах безумцы? Ну, что такого в том, чтобы помыслить себя стеклянным кувшином или королем? Все это так-себе-безумие, пустячки по сравнению с тем, что помыслил в своей гипотезе злого гения Декарт. Ведь в такой гипотезе мыслится ни много ни мало как абсолютная обманность, тотальная и сознательно подстроенная фиктивность мира в целом, не только чувственного, но и интеллигибельного. В своих картезианских размышлениях, являющихся, на наш взгляд, шедевром русской феноменологии, Вл.Соловьев упоминает безумные грезы одной парижской девицы, выдававшей себя за парижского архиепископа[35]. Но и это по большому счету не безумие и, пожалуй, уступает в безумности декартовским безумцам, которых, впрочем, могут затмить, как отмечает сам философ, и некоторые сновидцы. Но никто из них всех не может превзойти в безумности своей фантазии идеи злого гения, создающего целый мир сплошной фальши и подделки! Ясный и трезвый Декарт выступает здесь как безусловный лидер в этом зачете на максимальный коэффициент безумия в идеях и представлениях. В ситуации, описываемой Декартом в гипотезе злого гения, весь декартов свет — естественный и божественный — оказывается худшим вариантом тьмы, потому что если тьма — отсутствие света, то мир злого гения — это мир ложного света, мир злой его имитации.

Не получилось ли с этим сюжетом злого гения как раз то, о чем писал Фуко, говоря о том, как классическая культура Европы, парадигмально репрезентированная именно Декартом, загоняет безумца в психушку и одновременно в свою подпочву, что не может не быть угрозой для нее, пусть видимостно скрытой? Декарт не допускает безумца к святилищу истины, но вводит внутрь своих построений такую безумную гипотезу, которая затмевает своей «экстравагантностью» бред любого сумасшедшего. В результате делается возможной полная драматизма сцена схватки нового Давида с новым Голиафом (когито с обманным миром злого гения), в которой побеждает когито. Кроме того, гротескность соперника и всего события ложится тенью безумия и на победителя (когито). И не в том ли, в конце концов, безумность ясного когито, что оно само все это сочинило?

В самоположенности когито и кроется его безумность, поскольку побеждать и бороться ему на самом деле надо не с «бумажными» злыми гениями своего собственного производства, а с реальным миром...

Зачем понадобилась Декарту эта безумная гипербола? Для того, чтобы показать силу когито — над ним не властно не только эмпирическое безумие (безумцы вытеснены из социума и сферы разума), но и метафизическое безумие («злой гений»): «Пусть он меня обманывает, сколько ему угодно, но все-таки он никогда не сможет сделать, чтобы я был ничем, пока я буду думать, что я нечто».

Интеллектуальная диалектика ясности и безумия трансмутирует в экзистенциальную вместе с Ницше, этой поворотной фигурой новоевропейской философии, стоящей, однако, не у ее входа, а у выхода из нее. Декарт связан с Ницше связью амбивалентности, что хорошо передает французская формула fréres-ennemies, братья-враги. Ницше проделал своим «жизнемыслием» (термин Г.Гачева) диалектику ясности и безумия. Он проделал ее, в конце концов, de facto, осуществив in vivo запрещенный для интеллекта переход от ума к безумию. Воспитанный в протестантской культуре, Ницше воспринял заветы декартовской ясности, правдивости, интеллектуальной добросовестности. Следуя этим идеалам, он отказывается от Бога в пользу истины — как он ее понимает в духе своего времени, когда, начиная с Паскаля, истина науки и истина религии кажутся навсегда разошедшимися (чего, кстати, не знал гармонический и классический опыт Декарта). И, вступив на этот путь, Ницше переживает его так экзистенциально плотно, что своей судьбой лучше всяких рассуждений демонстрирует срыв ясности когито в ночь безумия.

В своем поиске надежного основания знаний Декарт наметил перенос доверия с мира книг на книгу мира («Рассуждение о методе», I). Сам он еще мог удерживать доверие к обеим книгам — к книге книг, Библии (свет веры) и к книге мира (естественный свет). Но уже его ученики и младшие современники разорвали связь этих книг и светов. Они поставили книгу мира или, как читает это место Декарта (le grand livre du monde) Мамардашвили, «книгу жизни» выше книги откровения. У Паскаля, напротив, наука выступила неглубоким занятием, придание которому «чрезмерной» глубины он хотел поставить в упрек Декарту. А глубокое для его верующего сердца осталось, конечно, с верой и с Библией.

Но я хотел заметить иное: в этом выдвижении на передовые позиции в иерархии ценностей «книги жизни» и затем просто «жизни» прочитывается подготовка философии жизни, возникшей в эпоху разочарования разумом Просвещения в кругах немецких романтиков. И затем это движение доводится до своего апогея у Ницше. Так прочерчивается связь когито Декарта с «волей к власти» и безумной алогической жизнью у Ницше. Другой мостик их связи — схожие ясность и очевидность на дне основных интуиций: у Декарта это его легендарные видения, ведущие к рационализации мира (1619 г.), у Ницше — его головокружительные созерцания «вечного возвращения» и «сверхчеловека».

Как Ницше поражает нас своей дисгармоничностью (романтик-позитивист, антихристианство как результат христианской правдивости и т.п.), так Декарт, напротив, своей удивительной — классической — гармонией. И уже поэтому безумие его ясности нужно раскрывать, так сказать, археологически, занимаясь своего рода его психоанализом или исследуя его отдаленные «дериваты» вроде Ницше... Разрывы классической гармонии начинаются уже у Паскаля, когда религия Авраама, Исаака и Иакова разойдется с религией разума и науки. Для Гуссерля признание Декартом онтологемы мыслящей субстанции выступает как непоследовательность в проведении трансцендентально-феноменологической установки. То же самое, конечно, следует сказать, если рассуждать в такой ментальной установке, и о Боге Декарта. Но у Декарта мирно уживаются не только бог философов с антиметафизической научностью, но и Бог Авраама, Исаака и Иакова с богом философов. Ницшевские «сумерки кумиров» повергают в ночь скепсиса сначала Бога библейского, затем бога философов и ученых, а потом и просто философию и метафизику. Но, повторяю, все эти боги дружно сосуществовали в гармоничном мире Декарта.

Декартов бог — самый свободный бог (Сартр). Но и сам Декарт — человек гармонии и свободы. Человек, сделавший сам себя, основавший себя на почве разума и тем самым заложивший фундамент новой цивилизации Европы. Человек, бесспорно, рискующий, ставящий свою жизнь на кон в поисках надежных оснований знания. Но этот человек неслыханной ранее свободы в то же время и традиционно верующий католик, хотя и живущий в протестантской стране (Голландии), но не изменяющей своей конфессии, как это сделал, например, брат принцессы Елизаветы, с которой дружил Декарт. Декарт не чуждает-

ся общества вольнодумцев, но не впадает при этом в атеизм. А религиозный фанатизм ему столь же чужд. И эта гармония, органичность соединения традиционной веры отцов с верой в свет разума и в науку привлекает нас в Декарте, ибо нам сегодня так нужен живой образец свободного «гуманомерного» равновесия основных начал европейской культуры как целого (традиций греческого рационализма, с одной стороны, и иудео-христианского наследия, — с другой). И поэтому мы можем назвать его «героем нашего времени». Кто еще с такой пушкинской естественностью соединяет в себе искренность просвещенного традиционалиста с преданностью идеалам прогресса и гуманизма? Жизнь и мысль Декарта движутся в пересечении двух светов — естественного света (lumiére naturelle) и света сверхъестественного, света откровения (lumiére de la foi)[36]. Хотя текстологически чаще у него встречается первый из этих светов, тем не менее мы повсюду ощущаем у него и освещенность вторым светом, присутствие которого, пожалуй, полнее обнаруживается в частных дружеских письмах, чем в научных трактатах.

Эту двусветную ситуацию можно представить в виде такой картины. Из астрономии известно о существовании двойных звезд. Представим, что мы живем на планете такой звездной системы. Тогда наша жизнь будет освещена сиянием сразу двух по-разному светящих светил, каждое из которых нам одинаково необходимо для жизни. И вот мы видим, что в одно время доминирует одно солнце, а в другое — другое. И если мы перебросим наше астрономическое сравнение к началу XVII в., когда прошли школьные годы Декарта и в нем возникали первые смутные еще предчувствия его призвания, то можно будет сказать так: тогда казалось, что одна из этих звезд закатывается, а другая, напротив, вступает в силу, но еще ждет своего часа. Действительно, надежных научных знаний было тогда немного. Принципы изучения природы оставались неясными. А надежные методы естественнонаучного познания не найдены. Критерии для отличения истины от заблуждения не были еще выявлены со всей убедительностью. Солнце традиционной веры, казалось, светит уже вечерним светом, и помочь в делах земной науки не может. Такова ситуация начала XVII века. И, принимая ее во внимание, мы не можем удивляться тому, что будущий реформатор науки и философии, затворник голландских городков и замков, французский дворянин Рене Декарт, пожа-

луй, в большей мере озабочен нуждами земных знаний и их прогресса, чем знанием откровенным. Но начало нового времени сменяется его концом («постмодерн»), и свет сверхъестественный, пожалуй, начинает не меньше заботить беспокойных и впередсмотрящих людей, чем свет естественный, приведший за истекшее время как к выдающимся успехам науки, так и к ужасающим поражениям смысла, с ними связанным (Хиросима и Чернобыль — их символы). Однако, как и в эпоху Декарта, мы постигаем, что должны жить и работать тем не менее на двойном свету, как и он. И в этом ясность разума, стоящая на пути безумия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 8.
2 См. цит. соч., а также: *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте. М., 1995. С. 82, 475.
3 *Yates F.A.* Giordano Bruno and the hermetic tradition. Chicago-London-Toronto. 1964. P. 452-453.
4 *Foucault M.* Folie et déraison. Histoire de la folie à l' âge classique. P. 1961, P. 54-57.
5 *Derrida J.* Cogito et histoire de la folie. In: Derrida J. L'écriture et la différence. P. 1967, P. 51-98.
6 *Descartes*. Oeuvres et Lettres. Textes présentés par A.Bridoux. P. 1953 (Bibl. De la Pléiade). P. 284.
7 *Descartes*. Op. cit. P. 591 (Principia. I. § 45).
8 *Descartes.* Op. cit. P. 288
9 Например, Паскаль называл учение Декарта о природе «грезами» и «романным вымыслом о природе, приблизительно напоминающим историю Дон-Кихота». *Pascal*. Oeuvres completes. Présentation de L.Lafuma. P., 1963. P. 641.
10 *Pascal*. Op. cit. P. 615. Это высказывание поясняет другая запись Паскаля: цит. соч. С. 510 (№ 84).
11 *Визгин В.П.* Оккультные истоки науки нового времени. Вопросы истории естествознания и техники. № 1, 1994. С. 147-148.
12 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 тт. Т. 1. М., 1988.С. 781, 783.
13 *Husserl E.* Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie. P., 1931. P. 21.
14 *Descartes*. Op. cit. P. 267.
15 Сознание понимается Декартом как непосредственная отрефлектированность во «внутреннем схватывании» (la connaissance intérieure) состояний мышления, к которым он относит понимание, желание, представление, чувствование. Декомб определяет декартово понятие сознания как «чистое «внутреннее познание»». См.: *Descombe V.* La denrée mentale. P., 1995. P. 29. С таким представлением о декартовом сознании в его соотношении с мышлением вполне согласуется и позиция Мамардашвили (цит. соч., с. 53). Сознание (conscientia) терминировано у Декарта больше в латинских текстах, чем во французских их переводах. Видимо, это обстоятельство и явное предпочтение и нагрузка, падающие у философа на понятие мышления, объясняют то, что историки философии иногда вообще отрицают наличие понятия сознания у Декарта, как, например, А.И.Введенский (см. его книгу «Декарт и окказионализм». Б., 1922. С. 75), на что было как на ошибку указано Н.Н.Сретенским (Лейбниц и Декарт. Казань., 1915. С. 12). Вторичность (условно) сознания по отношению к мышлению у Декарта терминологически несомненна и это, видимо, в первую очередь объясняет такую позицию. Действительно, сознание включено в мышление и образует часть его состояний.
16 *Descartes*. Op. cit. P. 268.
17 *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 341.
18 *Descartes*. Op. cit. P. 268. См.: *Декарт Р.* Цит. соч. С. 336.

[19] *Descartes.* Ibidem.
[20] *Descartes*. Op. cit. P. 147-148.
[21] *Foucault M.* Op. cit. P. 56.
[22] *Декарт*. Цит. соч. С. 336.
[23] *Монтень М.* Опыты. Кн. I. М., 1958. С. 205.
[24] *Монтень*. Цит. соч.. С. 218.
[25] *Natoli S.* Ermeneutica e genealogia: Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault. Milano, 1981.
[26] *Derrida J.* Op. cit. P. 76.
[27] *Derrida J.* Op. cit. P. 85.
[28] *Derrida J.* Op. cit. P. 89.
[29] *Derrida J.* Op. cit. P. 92.
[30] *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 94.
[31] *Foucault M.* Histoire de la folie. P., 1961. P. 57.
[32] *Habermas J*. Connaissance et intåret. P., 1976. P. 190.
[33] *Ницше Ф.* Соч.: В 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 312. Декарта и Ницше в отношении к безумию сравнивает В.Подорога: первый «изгоняет безумие из мира», второй «вводит» его в мир. См.: *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта. М., 1993. С. 155.
[34] *Horkheimer M., Adorno T.W.* La dialéctique de la Raison. Fragments philosophiques. P., 1974. P. 51.
[35] *Соловьев В.С.* Цит. соч. С. 786.
[36] *Descartes*. Op. cit. P. 1282.

Т.Б.Длугач

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЫШЛЕНИЯ И СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ РЕНЕ ДЕКАРТА

В сочинениях Декарта затронута одна важная тема, которая содержится в них, так сказать, подспудно, на заднем плане, в неявном виде, но которая тем не менее имеет важное значение для его философских размышлений: это тема соотношения сознания и мышления. Термин «сознание» у Декарта встречается очень редко, в ряде случаев речь идет не о мышлении, а о какой-то другой интеллектуальной способности, связанной с осознанием человеком самого себя и своих возможностей. В конечном счете такая интерпретация была обусловлена тем, что Декарт не отождествлял человека с машиной (в отличие от животных), вследствие чего включал в его духовный мир также и рефлексию. Так в «Принципах философии» в латинском оригинале наряду с термином cogitatio употребляется понятие conscientia. Во французском переводе ему соответствует слово conscience[1].

Дело в том, что когда мы начинаем изучать тексты великого французского мыслителя, в том числе и «Рассуждения о методе», и «Начала философии», и «Метафизические размышления», в глаза нам бросается то обстоятельство, что кроме «правил для руководства ума» в них даются как бы «правила для руководства жизнью»: так, например, излагая некоторые факты своей биографии, поясняя, что он считает для себя поучительным и полезным, как он хотел бы организовать свою жизнь и т.д., Декарт в действительности дает нечто большее, чем автобиографические сведения. По сути дела, речь идет о свойствах нового **субъекта**, причем не о каких-то поверхностных и несущественных, — нет,

он имеет в виду **кардинально** иные, чем прежде, характеристики человека, можно сказать, исходные основания его жизни, так что дело касается не только «начал философии», но и «начал человеческого бытия».

В первую очередь они — в общей антиавторитарной ориентации личности, касается ли ситуация процессов познания, устройства личной жизни, ответственности перед собой и близкими за свою судьбу и т.п. В этом отношении новоевропейский субъект существенно отличается от средневекового.

Как известно, средневековое мышление (и сознание) в целом были авторитарны. Что касается науки и философии, то это выразилось в установке на авторитетное слово Учителя, Мастера. Именно поэтому в Средние века такое большое значение приобретают диспуты: истолкование и перетолкование важных исходных слов, спор по поводу их смысла и значения дают возможность ввести научное и философское знание в русло традиции. Организация всей жизни и всего производства подчиняется этому же принципу: хозяйственная деятельность строится по готовым рецептам (с долей тайны или без них) и вообще все ремесленное хозяйство основывается на отношении Мастера и подмастерья (Учителя и ученика), включая сельское хозяйство, где роль учителя исполняет отец; жизнь протекает в русле традиций[2], передаваемых от отцов к внукам и охраняемых монастырями, общинами и т.п.

Но в конце XVI — начале XVII вв.[3] рождается новый исторический субъект — Декарт и был таким субъектом, а одновременно — одним из тех, кто впервые осознал начинающиеся перемены. Сам принцип фундаментального сомнения вырос из попыток отказаться от всяких авторитетов, **усомниться** в них и опереться на себя, на свой здравый смысл, на собственный разум. И хотя культивирование такой человеческой способности, как «здравый смысл» — дело XVIII века, прежде всего в его французском варианте, — время Декарта уже знакомо с этим понятием, в чем можно убедиться, например, по высказыванию Декарта типа: «здравым смыслом люди наделены лучше всего остального, ибо каждый полагает в себе столько здравого смысла, что даже люди, наиболее притязательные в других областях, обычно довольствуются тем здравым смыслом, которым они обладают. Нет основания думать, чтобы все ошибались в данном вопросе; скорее это свидетельствует о том, что способность правильно судить и отличать истинное от ложного — что, собственно, и

именуется здравым смыслом — от природы у всех людей одинакова»[4]. Это уже — определенное указание на способность человека к самостоятельным суждениям и решениям, к автономии. И одновременно начавшийся процесс изменения личности означает переворот в социальной жизни.

Что же все-таки имеет в виду сам Декарт? Чего он касается прежде всего, говоря о самом себе? — «Я с детства был вскормлен науками, и так как меня уверяли, что с их помощью можно приобрести ясное и достоверное знание всего, что полезно в жизни, то мне чрезвычайно хотелось их изучить»[5]. — Достиг ли Декарт с помощью наук того, к чему стремился — ясности и отчетливости знания? — Как известно, нет. — «Как только я закончил здесь курс обучения, по завершении которого человека обычно принимают в ряды ученых, я совершенно изменил свое мнение. Я до того запутался в сомнениях, что начал думать, что единственным результатом моего обучения было все возраставшее убеждение в своем невежестве. А между тем я учился в одной из самых знаменитых школ Европы»[6].

Ни богословие, ни философия, ни математика — весьма почтенные и древние знания — не смогли обеспечить Декарту надежный критерий истины. Он благоговел перед богословием, и не менее всякого другого стремился достичь царства небесного, но, узнав достоверно, что людям невежественным путь туда открыт не в меньшей мере, чем людям ученым, и что истины, познаваемые путем откровения, выше нашего разумения, Декарт не осмелился сделать их предметом своих размышлений, полагая, что здесь надо иметь некое сверхъестественное содействие и быть более чем человеком.

Что касается математики, то в этом случае мыслитель удивлялся тому, что на ее, казалось бы, прочном фундаменте, не было воздвигнуто ничего более возвышенного, нежели механические ремесла. Нравственные проповеди — как новых, так и древних проповедников — не учат, как думает Декарт, достижению высокой добродетели, а в философии нет ни единого положения, которого, несмотря на многовековое культивирование, нельзя было бы оспорить. А поскольку другие науки заимствуют из философии свои принципы, то в них не может быть последнего истинного основания.

Именно такая ситуация неуверенности привела Декарта к 9-летнему, на первый взгляд молчаливому, бездействию, а на более глубокий взгляд — к постоянному поиску последних ос-

нований истинного знания, к признанию абсолютной ценности сомнения, сомнения в правильности всех прежних ценностей. «Вот почему, — признается Декарт, — как только возраст позволил мне выйти из подчинения моим наставникам, я совершенно забросил книжную науку и, решив не искать иной науки, кроме той, которую можно найти в себе самом или в великой книге мира[7], я использовал остаток юности на путешествия, на ознакомление с королевскими дворами и армиями, на общение с людьми различных нравов и положений, на накопление разнообразного опыта, на самопроверку и на неустанные размышления обо всем виденном для извлечения из него какой-либо пользы...»[8].

Короче говоря, целых 9 лет Декарт провел, «отвернувшись» от науки и «повернувшись» к жизни в стремлении найти требуемое — и не только в мышлении, но и в самом себе, как человеке, который не хочет больше принимать ничего на веру, слепо следуя авторитетам, а пытается, подвергнув все прежнее знание сомнению, с помощью собственного ума отыскать истину. Не случайно Декарт полагает, что «в рассуждениях каждого о делах, непосредственно его касающихся, и притом таким образом, что ошибка может повлечь за собой наказание, (он — Т.Д.) мог встретить гораздо более истины, чем в бесполезных спекуляциях кабинетного ученого, не имеющих иных последствий, кроме суетного тщеславия, которое тем сильнее, чем больше такой ученый удаляется от здравого смысла»[9].

Разумеется, на деле Декарт не отказывается от науки и научных занятий — он отказывается лишь от схоластической науки, не удовлетворяющей более новым историческим запросам. И в поисках того, что бы их удовлетворило, Декарт обращается к здравому смыслу — как некоей общечеловеческой способности рассуждать самостоятельно, самостоятельно искать ответы и самостоятельно решать собственные жизненные проблемы.

Самостоятельное суждение и личное ответственное решение — вот пути здравого смысла, который постепенно становится синонимом понятия автономного индивида. Процесс его формирования достаточно длителен и труден; согласно Декарту, здравый смысл также почти сливается с «естественным светом» разума: ведь человек как раз потому и не нуждается ни в каких авторитетах, что «от природы» каждый получил «естественный свет», с помощью которого в состоянии обрести самостоя-

тельность. Ведь «бог наделил каждого из нас некоторым светом для различения истины от лжи»[10].

Но несмотря на то, что естественному свету, казалось бы, не надо обучаться, поскольку он получен «из рук» самой природы (или бога), Декарт все же предлагает несколько советов для более свободного его проникновения в головы людей. Вот они: подчиняться законам и обычаям своей страны и руководствоваться при этом мнениями умеренными и далекими от крайностей, «общепризнанными среди самых рассудительных (людей — Т.Д.), с коими... придется жить»[11]; учитывать не столько то, что люди говорят, сколько то, как они действуют; «стремиться всегда побеждать скорее самого себя, чем судьбу, и менять скорее свои желания, чем порядок мира»[12].

Надо также ознакомиться с бытом других народов — отсюда можно почерпнуть много удивительного и поучительного, освобождающего от фанатизма и прививающего желание выработать собственное мнение: «Поскольку я надеялся успешнее достигнуть этой цели в общении с людьми, чем сидя дома, где мне пришли в голову эти мысли, я еще до окончания зимы возобновил свои путешествия. И в последующие девять лет я только и делал, что разъезжал по свету, стараясь быть более зрителем, чем актером во всех развертывающихся там комедиях»[13].

Декарт служил в иностранных легионах, жил при чужих королевских дворах — и все девять лет были направлены на то, чтобы освободиться от догм и научиться самостоятельности: «Полезнее познакомиться с нравами других народов, чтобы более здраво судить о наших собственных, и не считать, что все, не согласное с нашими обычаями, смешное и противное разуму, как это обычно думают те, кто ничего не видит»[14].

И все время Декарт подчеркивает, отгораживаясь от упреков в заносчивости, тщеславии и т.п., — что он не собирается никого поучать или служить кому-то примером, так как задачу он поставил прежде всего самому себе: «Никаким своим учением я никогда не хвалился; будучи достаточно чистосердечным, я не желал пользоваться незаслуженной репутацией и считал своим долгом стать достойным ее»[15].

Он повторяет, что намерен не обучать методу, которому каждый должен следовать для хорошего управления своим разумом, но лишь показать, каким образом он старался управлять своим собственным, и в суждениях о самом себе стремился следовать скорее недоверию, чем самомнению: «Никогда мои на-

мерения не шли дальше намерения реформировать мое собственное мнение и строить его на фундаменте, который принадлежит мне»[16]. Потому что хотя «пример и обычай для нас более убедительны, чем какое-либо достоверное знание», но «тем не менее большинство голосов не есть неопровержимое свидетельство в пользу истин, нелегко поддающихся открытию»[17].

От обычая нелегко отказаться, и вообще самостоятельность дорого дается человеку. Ведь гораздо легче придерживаться общепринятых мнений, чем самому искать решения; гораздо спокойнее опереться на традицию, нежели действовать на свой страх и риск — а вдруг что-то не получится или получится совсем не то, чего ожидали. И все же самостоятельность — то, что Им.-Кант назвал «совершеннолетием человека», тесно связанным с новой эпохой — неизбежный результат предшествующего и предпосылка последующего исторического развития. В этом важном пункте культура Нового времени порывает со Средневековьем. И Декарт как один из основателей новой философской культуры (шире — культуры вообще) все время подчеркивает, что «уже одно только решение отречься от всех суждений, принятых человеком ранее на веру, не является образцом, которому каждый должен следовать»[18]. Он даже замечает, что в мире есть два рода умов — одни не могут воздержаться от опрометчивых решений; другие же скромны и разумны для понимания того, что нельзя наставлять других в понимании истинного или ложного: сам себя он относит ко вторым (хотя мы усомнились бы в этом, исходя из вышесказанного).

Если человек всю жизнь будет двигаться «на помочах», он никогда не станет самостоятельным; в этом смысле можно говорить даже о самоограничении свободы. Так Кант позже напишет: «Посредством революции» можно добиться, пожалуй, устранения личного деспотизма, а также угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя осуществить истинного преобразования мышления; новые предрассудки, так же, как старые, будут служить помочами для бездумной толпы. Для такого Просвещения не требуется ничего, кроме свободы, причем самой безобидной[19] из всего того, что может называться свободой, а именно свободы во всех случаях **публично пользоваться своим разумом:** «Однако со всех сторон я слышу голоса: **не рассуждайте**! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте! ...Здесь всюду —

ограничение свободы»[20]. Но ведь быть несовершеннолетним так удобно для тех, кто не хочет рисковать и добиваться самостоятельности; и «если у меня есть книга, думающая за меня, духовник, совесть которого заменяет мою, врач, предписывающий мне какую-либо диету и т.д., то я не нуждаюсь в том, чтобы утруждать себя»[21].

Так же, как позже Кант, Декарт понимает всю трудность происходящего переворота: «Нужно прежде всего освободиться от наших предрассудков»[22] — и обратиться к собственному рассудку. Этот важный — культурологический и социологический — факт предвосхитили такие глубокие умы, как Декарт. И еще один мыслитель предвосхитил коренные изменения, происходящие с человеком: «Порвалась дней связующая нить, как мне обрывки их соединить!»[23], — восклицает Гамлет, и эти слова означают, что нет больше единой традиции, связывающей разные эпохи. Нельзя, конечно, понимать это в том смысле, что вообще нет преемственности: она есть, человек всегда заимствует многое из предшествующих эпох, но так, что не отождествляется с субъектом иных времен, а вступает с ним в диалог, утверждая свою неповторимость, а неповторимость, специфичность человека Нового времени — самостоятельность, автономия, антиавторитаризм, вплоть до принятия самостоятельного решения «быть» ему или «не быть»!

Итак, Декарт, как мы хотели показать, достаточно четко формулирует требование сосредоточить внимание не только на правилах для руководства ума, но и на правилах самому руководить своей жизнью. Это есть само-сознание, устремленное к самостоятельности: «Что касается мнений, воспринятых мною до сих пор, — пишет он, — то самое лучшее — навсегда отрешиться от них, чтобы впоследствии водворить на их место лучшие, либо те же, но согласованные с разумом. И я твердо верю, что таким способом мне удастся построить жизнь гораздо лучше, чем если бы я строил ее только на старых основаниях, опираясь только на принципы, усвоенные мною в юности, без проверки их правильности»[24].

Такие мысли, как мы видели, буквально пронизывают сочинения великого француза; они для декартовской мысли — не исключение, а скорее правило.

В прямом смысле слова имеется в виду взаимодействие между самосознанием, сознанием и мышлением: ни одно не может ни развиваться, ни существовать без другого. Путь развития мыш-

ления — это путь взаимодействия с сознанием (и наоборот), но уясняется это лишь философами и — сильнее, яснее — в переломные моменты человеческой истории, когда становится очевидным, что познание осуществляется вполне определенным историческим субъектом и что от характеристик этого субъекта зависят принципы и методы познания. Декарт не мог не заметить этого факта, хотя и не выразил его артикулированно. Всеобщий принцип сомнения также осознается и как принцип познания, и как принцип сознания: сомнение в **собственных возможностях познать истину** корреспондирует с сомнением в возможности познания **предмета**. В частности, более всего в созданном им методе Декарта привлекало то, что «он давал ему уверенность применять разум если и не совершенным способом, то, по крайней мере, наилучшим из достоверных», а, кроме того, применяя его, он чувствовал, что ум его «мало-помалу привыкает мыслить более ясно и отчетливо»[25].

И вновь напоминает Декарт о том, что универсальное сомнение — единственная дорога к истине, по которой человек должен добраться самостоятельно, и что если бы в юности ему преподали все те истины, доказательства которых он искал с таким трудом долгие годы, если бы он познал их легко, то, возможно, он «никогда не приобрел бы присущих (ему — Т.Д.) теперь навыка и умения находить новые истины»[26].

«Начала» философствования относительно вещей, таким образом, неразрывно связаны с «началами» философствования по поводу человеческого бытия, а начала мышления — с началами сознания. Недаром cogito, ergo sum — главный метод познания — оказывается также первым онтологическим принципом. «Существование этого сознания[27], — пишет Декарт, — я принял за первое начало, из которого вывел наиболее ясное следствие, а именно — что существует Бог — Творец всего находящегося в мире...»[28], а из этого последовало все остальное: что Бог — не обманщик, что человек поэтому в состоянии познать истину, опираясь на собственный ум, что основанием любой — сознательной и познавательной — деятельности служит критерий ясности и отчетливости знания, «снимающий» сомнение и т.д.

И, действительно, сомнение снимается именно так: «Когда я начинаю лучше познавать самого себя и открываю Творца, которому обязан своим происхождением, я уже, правда, не думаю, что должен смело признавать все вещи, которые, по-видимому, мне внушаются чувствами, но и не думаю также, что дол-

жен подвергать их все сомнению»[29]. Именно в этой связи Декарт подчеркивает, что есть деятельность, которая хотя она и относится к интеллекту, не является интеллектуальной в собственном смысле слова: «...этот род мышления разнится от чисто интеллектуальной деятельности, так что при последней дух обращается в некотором роде на самого себя и рассматривает некоторые из идей, находящихся в нем»[30]. Это как раз то само-сознание, со-знание, без взаимодействия с которым нет мышления.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., например: Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P.Tannery, Principes. P., 1971. P. 2-3: Il n'y a veritablement que Dieu seul qui soit partaitement sage, c'est à dire qui ait l'entiere *connoissance* de la de toutes choses; mais on peut dire que les hommes ont plus onu moins de Sagesse, à raison de ce qu'ils ont plus on moins de connoissance des veritez plus importantes...".

[2] Возрождение консерватизма в нашем веке связано прежде всего с критикой западнодемократических революций, которые разрушили традицию, оставив человека «один-на-один» со своей судьбой.

[3] Мы не говорим сейчас о личности, сформировавшейся в культуре Возрождения.

[4] *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 259-260.

[5] Там же. С. 261-262.

[6] Декарт говорит о колледже Ла Флеш. Там же. С. 262.

[7] М.Мамардашвили, как нам кажется, перевел эти слова вернее: «в великой книге жизни» (хотя речь идет, конечно, не о Библии, которую так называли), ибо Декарт рассказывает о своих путешествиях, службе в армии, знакомстве с обычаями других народов и т.д., т.е. — о жизни.

[8] Там же. С. 265.

[9] Там же. С. 266.

[10] Там же. С. 279.

[11] Там же. С. 275.

[12] Там же. С. 277.

[13] Там же. С. 280. Жизнь «зрителя» — это та самая «вольность, подруга размышления», о которой позже писал А.С.Пушкин.

[14] Там же. С. 263.

[15] Там же. С. 281.

[16] Там же. С. 269.

[17] Там же. С. 271.

[18] Там же. С. 270.

[19] Насчет «безобидной» здесь можно поспорить — она самая опасная для властителей, ибо речь идет о свободе суждений, т.е. о самостоятельности человека.

[20] *Кант Им.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1994. С. 131.

[21] Там же. С. 127.

[22] *Декарт Р.* Указ. соч. С. 462.

[23] В.Шекспир в перев. Б.Пастернака. Гамлет. М., 1950. С. 470.

[24] Там же. С. 269.

[25] См.: *Декарт Р.* Указ. соч. С. 274.

[26] Там же. С. 312.

[27] В данном случае Декарт в «письме автора к французскому переводчику «Принципов философии» одобряет перевод латинского термина «conszientio» как «couscience».

[28] *Декарт Р.* Указ. соч. С. 417.

[29] *Декарт Р.* Указ. соч. С. 395.

[30] Там же. С. 391.

Во французском издании «Метафизических размышлений» это рассуждение выглядит так: «...en sorte qui cette façon de penser differe seulement de la pure intellection en ce gue l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même...» — см.: Meditations Metaphysiques par Descartes. Paris, M DCCC XXV. P. 171.

Н.В.Мотрошилова

РАЗМЕЖЕВАНИЕ С ДЕКАРТОМ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА (ВЛ.СОЛОВЬЕВ И С.ФРАНК)*

Блестящий Серебряный век русской культуры (конец XIX — начало XX веков) оставил, что теперь редко оспаривается, яркое и многогранное историко-философское наследие. Вместе с тем при попытке ответить на интересующий нас здесь вопрос о том, какими в то время были и какую роль играли дискуссии вокруг философии Декарта, мы сталкиваемся с парадоксом, который, впрочем, характерен также и для других тематических областей истории философии и уясняется исходя из общего состояния историко-философского исследования в России на рубеже веков. Одна сторона парадокса состоит в том, что история философии в России той поры по своему исследовательскому уровню, текстологическому анализу, охвату тематики и литературы заметно отставала от западных историко-философских дисциплин. Хорошо подготовленных, европейского класса историков философии в России тогда было относительно немного. Вынужденные перепахивать историко-философскую целину, уделять свое внимание целым эпохам развития мировой философии, российские историки мысли лишь в редких случаях углублялись в доскональное исследование наследия отдельных, хотя бы действительно великих философов прошлого. Отсюда понятно, почему, скажем, российское декартоведение даже в Серебряный век было представлено немногочисленными специальными книгами и статьями. Их авторами были Н.А.Любимов, А.И.Введенский, Н.Я.Грот, С.О.Грузенберг и др.[1]. Специальные работы о Декарте (как и посвященные ему разделы в обзорах более общего характера — например, в книге Н.Я.Грота «Основные момен

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований

ты в развитии новой философии». М., 1896) сыграли в целом положительную роль в историко-философском образовании, значение которого в российской культуре рубежа веков, кстати сказать, заметно повысилось. Но их общее влияние на тогдашнюю культуру России было скорее всего весьма скромным.

Однако не следует делать отсюда вывод о малом воздействии философии Декарта на русскую мысль Серебряного века. Ибо другая сторона парадокса заключается в том, что при относительной слабости специального декартоведения дискуссия вокруг Декарта в русской мысли того времени была постоянной и интенсивной. Особый интерес представляет с этой точки зрения наследие выдающихся философов России Серебряного века. В совокупном объеме всего сделанного ими удельный вес «картезианских размышлений» относительно невелик и не идет ни в какое сравнение с вниманием, уделенным Канту, Гегелю, Шопенгауэру. И все же важно, что в России Серебряного века, по существу, не было ни одного сколько-нибудь крупного мыслителя, который не определил бы своего отношения к философии Декарта. Когда это делалось, происходил заинтересованный, я бы сказала, страстный заочный диалог с великим французским мыслителем. Причина такого высокого накала страстей в «споре с Декартом» понятна. Крупнейшие философы России — Вл.Соловьев, Н.Бердяев, Л.Шестов, С.Франк, Н.Лосский, П.Флоренский и другие — видели смысл своей деятельности в критике и фундаментальном преобразовании западноевропейской философии нового времени, вступившей, по их мнению, в эпоху своего глубочайшего кризиса. Отсюда ясно, почему размежевание с идеями родоначальника этой философии, Рене Декарта, приобретало принципиальный характер и выходило за рамки конкретного историко-философского спора.

Нечто подобное случилось в западной философии последних десятилетий нашего века, когда критика «философии модерна» в частности и в особенности ее картезианских устоев, вылилась в кардинальный пересмотр фундаментальных идей, принципов, установок, ценностей европейской культуры. Это делает развернувшийся в России Серебряного века диалог с Декартом особенно интересным и актуальным. В споре с Декартом русская философия шла по стопам Вл.Соловьева.

Вл.Соловьев о философии Декарта и картезианстве

Говоря о «картезианских размышлениях» Соловьева, мы снова сталкиваемся с уже рассмотренным парадоксом. Одна сторона дела: в произведениях Соловьева Декарту формально посвящено совсем немного страниц. В главных сочинениях Соловьева «Философские начала цельного знания» (1877), «Чтения о богочеловечестве» (1881), «Оправдание добра» (1899) вообще нет упоминаний о Декарте. В «Критике отвлеченных начал» имя великого французского философа упоминается лишь пару раз, притом в самом конце работы и только в контексте негативной оценки послекартезианской французской философии. Таков уж стиль этих работ, что Соловьев выстраивает в них собственное систематическое понимание проблем и аргументов, лишь в самых редких случаях используя историко-философскую фактуру. Однако есть и другая сторона дела: при внимательном изучении наследия Вл.Соловьева обнаруживается, что среди центральных проблем соловьевского анализа — как раз те, которые имеют прямое отношение к Декарту, например вопрос об особенностях и ограниченностях нововременного рационализма, о соотношении «я мыслю» и «я есмь» и т.д. У Соловьева, кроме того, есть несколько работ, где он специально обращается к анализу философии Декарта. Так уже в магистерской диссертации «Кризис западной философии» написанная широкими мазками картина развития западной философии нового времени органично включила в себя декартовские темы. При этом философия Декарта снова же интересовала Соловьева и разбиралась им не как конкретное историко-философское явление, а как наиболее яркое воплощение и выражение некоторых фундаментальных принципов, «начал», подчинивших себе науку, философию и другие области культуры нового времени. Соловьев исходил из того, что эти принципы оказали, продолжают оказывать прочное влияние на развитие человеческой мысли. Но он констатировал, что главные идеи «догматической метафизики» Декарта (как и Спинозы, Лейбница, Вольфа) превратились в некоторые «отвлеченные начала», противопоставляемые другим принципам философии и возводимые в единственные и окончательные философские истины.

Здесь у Соловьева речь прежде всего заходит об истоках и смысле философского рационализма. «Первые зачатки этого на-

правления, — пишет Соловьев, — можно видеть в средневековой схоластике. Далее, у Декарта оно выразилось в утверждении, что все существующее познаваемо в ясных и раздельных понятиях (т.е. дискурсивно) как по своему объективному содержанию, или сущности (естеству — essentia), так и по своему *существованию* (existentia); ибо, как говорит Декарт, если я ясно и раздельно мыслю что-либо как существующее известным образом, то оно в действительности (вне меня) существует и существует таким, каким я его мыслю»[2]. Соловьев напоминает, что на этом «основывается преобразованное Декартом Ансельмово онтологическое доказательство бытия Божьего»[3]. С проблемой Декартова рационализма Соловьев тесно увязывает вопрос о картезианском дуализме. «...Утверждая такую безусловную познаваемость, Декарт полагает, что познаваемое тем не менее имеет бытие само по себе вне познающего и не только вполне независимо от него по своей existentia, но отчасти и совершенно разнородно с ним по essentia, ибо некоторые из познаваемых предметов, именно *субстанции протяженные*, или телесные, toto genere отличаются от познающего как такового, т.е. субстанции *мыслящей*. Таким образом, картезианство представляет дуализм двоякий: во-первых, между познающим и познаваемым, вообще независимыми друг от друга по своему *существованию*, и, во-вторых, между познающим как субстанцией мыслящей и познаваемым как субстанцией протяженной, по *сущности* своей не имеющей ничего общего с мышлением»[4]. Наибольший интерес для Соловьева в этой ранней работе имеет реконструкция развития европейской мысли после Декарта, вынужденной преодолевать этот «двоякий дуализм» картезианства. Что же касается смысла и содержания самого картезианского дуализма, то с годами внимание к нему Соловьева будет возрастать. В статье «На пути к истинной философии», опубликованной в газете «Русь» в 1883 году, Соловьев, адресуясь к широкому читателю, переводит разговор о дуализме Декарта из плоскости специального философского и историко-философского анализа в обобщенный контекст своего рода философии культуры. В этом контексте дуализм Декарта оценивается с точки зрения его социокультурных предпосылок и последствий. «Прежде всего, что бы ни говорила философия идеализма и философия материализма, мы должны помнить, что сама эта философия, все ее системы абсолютных идей и все ее системы атомов суть лишь продукты человеческого ума, не имеющие и не могущие иметь притяза-

ния ни на какое другое значение»[5]. Нет ничего загадочного в появлении самых разных философских конструкций: они обязаны своим происхождением способности человеческого ума производить «отвлечения», в силу которых «наш ум, рассматривая существующее, останавливает свое внимание на той или другой его стороне, на том или другом элементе, закрывая глаза на все остальное»[6].

К числу таких отвлечений принадлежат, например, мнимые числа математики — ими оперируют при полном понимании того, что в действительности им ничего не соответствует и соответствовать не может. «Но философия занимается не столь простым и ясным предметом, как числа, и потому здесь случаются такие ошибки, которые невозможны в математике. Так в течение целых столетий ученый мир упражнялся над протяженной и мыслящей субстанциями Декарта — и не подозревая того, что это не более как мнимые величины»[7]. У ошибочного картезианского хода мыслей были, согласно Соловьеву, пагубные следствия — и не только для философии, но и для науки. Картезианская ошибка тяготела «сознательным или бессознательным образом над европейским просвещением» и стала «роковым заблуждением», приведшим к дуализму культуры. «Весь ученый мир Европы разделился на два чуждых и большей частью враждебных друг другу лагеря: одни занялись исключительно вещественной и механической стороной мироздания, оставляя без внимания или даже прямо отрицая все духовное; другие же исключительно сосредоточились на идеальной и логической стороне существующего, пренебрегая всем физическим и материальным»[8]. Результатом стал отход и «натуральной философии», вместе с подчиненным ей «позитивным знанием», и «идеальной», «логической философии» от действительности в ее целостности и полноте, т.е. отход от самой жизни. Выступая против картезианского дуализма как «рокового заблуждения», Соловьев призывает «признать полную реальность того, от чего они (отвлечения ума — *Н.М.*) отвлечены, т.е. необходимо признать полную реальность жизни и наше объяснение жизни не сводить к ее отрицанию»[9].

В одной из последних работ, в «Теоретической философии», внимание Соловьева приковано к другой центральной проблеме философии Декарта — принципам универсального сомнения и cogito. Прежде всего заслуживает внимания то, что Соловьев уверен в огромной значимости метода сомнения не только для

Декарта, но и для всякой теоретической философии. «Я не хотел бы ни уменьшать, ни преувеличивать важности этого сомнения. Философское мышление должно быть искренним, и я признаюсь откровенно, что я уверен не только в действительном существовании мира природного со всем живущим в нем и не только в бытии своей души и тела и в тождестве своей личности, но еще уверен в том, что с Божьей помощью могу философски оправдать свою уверенность. Но именно ради этого и дорого предварительное методическое сомнение как относительно внешней, так и относительно внутренней реальности, ибо этим сомнением не только полагается начало философского процесса проверки наших мнений, но и обусловливается желанный конец его, который никак не будет простым возвращением к прежнему верованию, а должен выразиться в новом, лучшем понимании мира, не только формально более осмысленном, но и по существу глубоко преобразованном. Я не могу заранее ручаться за такой результат будущей философии, но знаю только, что без предварительного сомнения во всех догматических взглядах он совершенно невозможен»[10]. «Это сомнение не есть игра в жмурки, а необходимый возбудитель преобразовательной работы мышления»[11]. Итак, полную поддержку Соловьева находит Декартово стремление «к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением»[12]. Здесь, кстати, Соловьев видит отличие философии от частных наук. Последние, тоже стремясь к достоверности, в поисках ее сами ставят себе предел, основываясь на некоторых фактах и данных. «Философия как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя никакими пределами и стремится изначала к достоверности безусловной, или абсолютной»[13]. Отсюда «безусловная принципиальность» философии[14], философского мышления: теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала. Теоретическая философия не признает ни одно положение достоверным, пока оно не будет проверено мыслью. В этом Соловьев един с Декартом, следует установкам картезианского методического сомнения.

Соловьев подчеркивает, что для Декарта сомнение в существовании внешнего мира и его предметов было именно методическим. «Конечно, и Декарт не думал серьезно, что весь окружающий его мир может быть сновидением, произведением его мысли или обманом его чувств; и все-таки не напрасно по-

ложил он такую гипотезу в основу философии, и если его можно в чем упрекать, то лишь в том, что он слишком поспешно покинул эту основу и вместо того, чтобы на ней возводить прочное здание проверенного мышления, стал строить догматические карточные домики на зыбком песке полунаивного, полупедантичного реализма»[15]. (Любопытно, что впоследствии подобный же упрек Декарту в «наивном реализме» станет предъявлять Эдмунд Гуссерль, который — как раньше его сделал Соловьев — тоже поддержит правомерность универсального методического сомнения).

Соловьев готов следовать за Декартом и в ответе на вопрос о том, где же, в конце концов, следует сделать остановку, двигаясь по пути сомнения. Вместе с Декартом Соловьев видит уцелевающую от сомнения опору в наличном сознании как «внутреннем факте». Апелляция к такому сознанию, согласно Соловьеву, до определенного предела вполне оправдана. Более того, дело идет здесь о древних философских традициях. «Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии, и с ее утверждения начинается каждый обширный круг философского развития. В преддверии древней философии в некоторых из Упанишад с детским восторгом возвещается эта истина, яснейшее ее изложение находим у родоначальника средневековой философии, блаженного Августина, и ею же через двенадцать веков начинает новую философию Декарт»[16]. «Предварительно выделить и ограничить простую, непосредственную достоверность текущей психической наличности ото всякой другой возможной достоверности есть дело необходимое для философии именно ради того, чтобы получить точку отправления действительно бесспорную»[17].

Далее, однако, начинается критический разбор того пути, которым пошел Декарт уже после того, как избрал основанием философии «прямое сознание психической наличности». Воздав должное Декарту, Соловьев приступает к резкой критике Декартовой теории сомнения и cogito. Как раз переход от универсальных процедур сомнения к «положительной почве» Соловьев считает наиболее слабым звеном концепции Декарта. Главный пункт размежевания Соловьева с Декартом, а также с его единомышленниками в западноевропейской и российской философии касается знаменитого картезианского перехода от самодостоверного наличного сознания к утверждению «подлинной реальности» субъекта и его сознания. Соловьев ставит спор-

ный вопрос следующим образом: «Самодостоверность наличного сознания, как внутреннего факта, не ручается за достоверность сознаваемых предметов, как внешних реальностей; но нельзя ли из этого сознания прямо заключить о подлинной реальности *сознающего субъекта*, как особого самостоятельного существа, или мыслящей субстанции? Декарт считал такое заключение возможным и необходимым, в этом за ним доселе следуют многие». В данной связи Соловьев ссылается на «талантливую и обстоятельную защиту этого спиритуалистического взгляда» у московского профессора Л.М.Лопатина. «И мне, — добавляет Вл.Соловьев, — пришлось пройти через эту точку зрения, в которой я вижу теперь весьма существенное недоразумение»[18]. Соловьев не устает разъяснять, что речь идет не о некотором внефилософском сомнении: нет никакого спора о существовании меня самого, других лиц обоего пола. Спор касается исключительно **философских** оснований и доказательств такой достоверности.

Перед нами, рассуждает Соловьев, три декартовских термина: мышление (cogito, je pense), бытие (ergo sum, je suis) и субъект, которому принадлежит то и другое, которые мыслит и тем самым существует. Говоря на более адекватном философском языке, это субъект, который мыслит, — и потому он **есть**, бытийствует. Соловьев, лишь изредка ссылаясь на сочинения Декарта, глубоко вникает в действительно кардинальный вопрос о том, сколь противоречивым оказалось у Декарта разъяснение ключевого для его философии понятия «мышление». «То мышление, из которого исходит Декарт, есть только *замечаемый факт психического происшествия* и ничего более: то самое, что выше нами рассматривалось как *сознание* в тесном смысле, как тождественная со своим содержанием прямая, простая и непосредственная *форма* сознания. Мышление в этом смысле есть нечто самодостоверное и не может вызвать никакого сомнения, спора или вопроса. Нельзя сказать того же о *мыслящем*, или субъекте»[19]. Но сам Декарт, имея в виду сознание как «факт психического происшествия», от него прямо перескакивает к мышлению в разных его значениях. «Он везде *предполагает*, что мышление принадлежит какой-то особой, отличной от тела реальности, которую он безразлично (т.е. не уточняя содержания различных терминов — *Н.М.*) называет душой (âme), духом (esprit), мыслящей вещью (*res cogitans, chose qui pense*), наконец, умственной субстанцией (*substance intelligente*)»[20].

Согласно Соловьеву, Декарт совершает здесь недопустимую ошибку: от несомненного и самодостоверного факта мышления как прямого сознания, «психического происшествия», Декарт сомнительным образом заключает к достоверности мышления как бестелесной субстанции (непосредственно отождествляемой с «духом»), а также к несомненности существования, бытийствования Я как «мыслящей вещи», как субъекта. Во втором случае Соловьев особенно решительно спорит с Декартом. Соловьев утверждает, что термины res, substantia, используемые Декартом и для обозначения субъекта (поскольку он есть «нечто большее, чем атрибут мышления»), некритически взяты французским мыслителем из схоластики, на преодоление которой было как будто бы нацелено методическое сомнение. «Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта. Он сидел некогда в смиренной келии схоластического монастыря, как некоторая entitas, quidditas или даже haecceitas. Несколько переодевшись, он вырвался оттуда, провозгласил cogito ergo sum и занял на время престол новой философии. Однако ни один из его приверженцев не мог толком объяснить, откуда взялся этот властитель дум и кто он такой»[21] .

Легко видеть, как далеко метит Вл.Соловьев, разоблачая непоследовательность, нестрогость декартовского хода мысли от несомненности cogito к постулируемому «метафизическому субъекту»: под прицелом оказывается вся нововременная европейская философия, для которой субъект познания сделался своего рода отправным пунктом философствования.

Декарт, согласно Соловьеву, не провел различия между тремя по крайней мере, ипостасями субъекта, когда выводил субъекта из «я мыслю». Ибо, настаивает Соловьев, существует различие между конструируемым философией *чистым субъектом* и *эмпирическим субъектом*, т.е. живой индивидуальностью. «Не сделавши с самого начала с достаточной ясностью и отчетливостью этого необходимого различения, Декарт впал в роковую путаницу, смешавши вместе признаки обоих понятий о субъекте и создавши незаконным образом третье — несомненного ублюдка, ибо, с одной стороны, декартова духовная субстанция до того отвлеченна, что совпадает до неразличимости с *мышлением вообще*..., а с другой стороны, она есть индивидуальное существо, или вещь (res, chose), заседающее в середине мозга каждого отдельного человека»[22].

Чистый субъект, разъясняет Соловьев, есть только феноменологический факт. Например, я вижу стену с висящим на ней портретом. В пределах философии, в отличие от наивного сознания, «бесспорная действительность принадлежит этой стене лишь как содержанию данного представления, которому, может быть, не соответствует никакой другой действительности...»[23]. Но если Декарт прав в утверждении этого тезиса, то его последовательное философское развитие состояло бы в правомерности сомнения в существовании не только внешнего мира, но и Я, субъекта. Между тем Декарт неправомерно, по мнению Соловьева, уберегает Я, субъект от процедур сомнения. И Соловьев, как бы становясь на исходную точку зрения Декарта, приводит немало остроумных доводов против такой непоследовательности родоначальника философии нового времени. Их суть — в доказательстве неизбежности иллюзий при осознании человеком самого себя. А ведь они родственны иллюзиям, возможным при восприятии внешнего мира и, как известно, послужившим Декарту поводом для опровержения несомненной достоверности такого восприятия, которую защищали натуралисты, материалисты всех мастей.

В своей критике Декарта Соловьев идет дальше. Он нападает на сами основания нововременной теории субъекта, а именно на тот принципиально декартовский ход мысли, согласно которому из несомненности наличия каких-либо чувств, ощущений, мыслей делается вывод о том, что они присущи некоему «нашему Я». «Тут обычно ставится вопрос: *чьего* же сознания? — причем подразумевается, что самый этот вопрос уже предрешающим образом указывает на реальное участие, в деле сознания, нашего *Я* как подлинного субъекта, потенции, субстанции и т.п.»[24]. Соловьев занимается здесь и самокритикой. Он признается, что в ранних работах, выступая против «Гегелева панлогизма и Миллева панфеноментизма»[25], он защищался против них на поле концепции индивидуального субъекта. «В житейском обиходе можно, не задумываясь, спрашивать: чей кафтан? или: чьи калоши? Но по какому праву мы можем спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных *кто*, которым нужно отдать сознания в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение в догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно это-та уверенность и требует проверки

и оправдания чрез непреложные логические выводы из само-очевидных данных»[26].

Итак, Вл.Соловьев в своих поздних работах использует критику Декарта для утверждения философии, которая при оправданных поисках, **вслед за Декартом**, непосредственно очевидной самодостоверности, не останавливается — уже **в противовес Декарту** — на утверждении философской изначальности индивидуального субъекта или какой-либо метафизической сущности вроде духовной субстанции или мыслящей вещи. Соловьев отвергает категорию субъекта в качестве основной предпосылки философии и утверждает, таким образом, **идею «бессубъектного» основания философствования**. Согласно Соловьеву, всякое заключение от чистого непосредственного переживания, стало быть, от феноменального субъекта к индивидуально-эмпирическому или трансцендентальному субъекту уже есть рефлективное, рассуждающее, т.е. логическое движение, покидающее пределы непосредственной достоверности, которая была обоснованно принята Декартом за изначальную опору всякого философствования. И на этой опорной стадии «на вопрос, *чье* это сознание или кому принадлежат данные психические факты, составляющие исходную точку философского рассуждения, можно и должно отвечать: *неизвестно;* может быть, никому; может быть, любой индивидуальности эмпирической...»[27].

Какая из философских школ права в своем нескончаемом споре относительно Я? Единственное, что пока можно утверждать, согласно Соловьеву: ни одно из мнений, взятых в их односторонности, не может быть признано бесспорно истинным. И уж во всяком случае ни одно из этих мнений, включая декартовское, не может претендовать на статус бесспорного, непосредственно очевидного факта.

С.Франк об основных линиях размежевания русских философов с Декартом и картезианством

Вл.Соловьев оказал огромное влияние на «картезианские размышления» в последующей русской философии. Это воздействие прослеживается прежде всего в том, что и в первые десятилетия XX века в философии России находят продолжение основные линии размежевания с Декартом, прочерченные Вл.Со-

ловьевым. Так критика декартовского дуализма, конструкции познающего субъекта, ведущей свое происхождение от Декарта — все эти темы не только остаются в центре внимания российских философов, но нередко трактуются ими в соловьевском духе. Вместе с тем критицизм в адрес Декарта становится более резким и еще более решительно, чем у Соловьева, обобщается до обвинительного вердикта в адрес нововременной западной философии и культуры. Размежеванию с Декартом придается столь принципиальный характер, что именно на линии этого водораздела многие ищут и находят коренное, специфическое различие между российским и западным типами философствования. Одним из выразителей антикартезианских умонастроений стал видный мыслитель России Семен Людвигович Франк (1877-1950).

«Новая западноевропейская философия, начиная с Декарта, — писал Франк, — усматривает в «я», в неопределимом далее носителе личного индивидуального сознания, некое абсолютно первичное, ни с чем не сравнимое и все иное объемлющее начало. Этот носитель и центр личного сознания совпадает, с этой точки зрения, с тем, что называется «гносеологическим субъектом», т.е. с «познающим» или «сознающим»»[28]. «Совершенно иное жизнеощущение выражается в русском мировоззрении... Русскому духу путь от «cogito» к «sum» всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от «sum» к «cogito»... Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше «я», наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно»[29].

В данной связи друг другу противопоставлены западноевропейская философская традиция, по истоку и существу своему картезианская, и более молодая российская традиция, идущая от Ив.Киреевского и Вл.Соловьева и охватывающая учения Л.Лопатина, С.Трубецкого, Н.Лосского и самого С.Франка. Русские мыслители, по мнению Франка, создали в этом случае, — примыкая к картезианско-кантианской философии, — «научно-систематическую теорию познания». Но она вместе с тем содержит «некоторые весьма оригинальные и западной философии незнакомые мысли»[30], возникшие, в частности, благодаря размежеванию с Декартом. Теорию познания, более типичную для российских философов, Франк называет «онтологической».

Итак, **первая линия размежевания** состоит в том, что русская философия, в определенных пределах принимая декартовскую концепцию сомнения и идею достоверности cogito, далее кардинально преобразует трансценденталистско-субъективистские первооснования картезианской (и кантианской) философии на пути онтологической трактовки самого сознания. Сознание трактуется как особое бытие, а «субъект познания», каким он предстал в новоевропейской философии, как субъект бессодержательный, как результат искусственного и непродуктивного «сжатия» «внутреннего бытия» в одну точку. «Старое декартовское воззрение, — пишет Франк, — согласно которому непосредственно и первично достоверное бытие заключается только в познающем или «мыслящем» в cogito, и сознании, и это cogito исчерпывает собою все sum, — в принципе и по существу, как нам думается, еще доселе не преодолено с полной ясностью в философской литературе. Однако по существу это есть глубокое заблуждение — и притом заблуждение гибельное, которое натворило безмерно много вреда не только в теоретическом самосознании философии, но и вообще — в форме «интеллектуализма» — в духовной жизни европейского человечества»[31].

Глубоко, интересно, оригинально Франк исследует специфику того богатого, полнокровного, духовного по своему существу «внутреннего бытия», которое западным, картезианским философствованием было сжато в одну точку, а в российском мировоззрении, напротив, было расширено, благодаря чему приобрело смысл особого бытия — «непосредственно открывающейся и потому недоступной отрицанию и сомнению реальности». Материал, на который здесь даются ссылки, — это работы Франка 30—40-х годов нашего века. В них Франк уже учитывает и в известном смысле подытоживает движение европейской философии по тому пути, на котором сознание тонко интерпретировалось и как особое бытие (вспомним аналитику Da-sein в «Бытии и времени» Хайдеггера). Однако нельзя упускать из виду, что российская мысль осуществила в принципе сходный поворот еще на рубеже XIX-XX веков, то есть задолго до того, как в западноевропейской мысли трансценденталистская теория сознания начала преобразовываться в экзистенциально-персоналистскую концепцию «бытия и времени». В философии России, под несомненным влиянием Вл.Соловьева, впервые прозвучала онтологическая увертюра к более поздней философской симфонии с главной темой бытия. И сам Франк в работе «Предмет знания» (1915) уже наметил те перспективные

линии анализа, которые получили детальное развитие в его работах 30—40-х годов (несомненно, и под влиянием обстоятельно изученных работ Бергсона, Гуссерля, Дильтея и других мыслителей). Поэтому применительно к концу XIX — первым десятилетиям XX вв. Франк имел право говорить, что «тяга к реализму, или лучше сказать, к онтологизму, невозможность довольствоваться какой-либо формой идеализма или субъективизма» — характерная черта русского мировоззрения[32].

Исправляя Франка, следовало бы, однако, заметить, что в строгом философском смысле при размежевании русских мыслителей Вл.Соловьева и его последователей с Декартом и картезианской линией в западноевропейской философии речь шла не о выступлении реализма против идеализма, а о противопоставлении картезианскому по своим истокам рационалистическому идеализму и трансцендентализму — о противопоставлении ему тоже идеалистической концепции, но особого типа. Специфика идеализма, привившегося на русской почве Серебряного века, состояла в том, что это был идеализм с сильно выраженными онтологическими акцентами, «идеализм Всеединства», противостоящий субстанциалистскому расколу между миром и человеком, жизнью и познанием, субъектом и объектом. Идеализм русской философии, кроме того, был обращен против крайнего рационализма, утверждение которого приписывалось именно Декарту. Идея об огромной роли разума, о значении ясного и отчетливого сознания и познания не отвергалась, но «вéдение», познание, знание тесно объединялось с неведомым, непостижимым.

Согласно Франку, Декарт перечеркнул противоречивость непосредственного самопостижения, непосредственной самодостоверности Я. Родоначальник философии нового времени представил путь от сомнения к достоверности cogito исключительно как рациональное, методически выверенное движение к ясному, отчетливому познанию «самости», «я». Между тем, рассуждает Франк, «существо непосредственного бытия не исчерпывается тем, что оно есть сам себя освещающий *свет*; оно есть также и освещаемая светом *темнота*, и даже корень или первоисточник самого этого света есть темнота... Скорее здесь подходило бы слово «жизнь» в самом первичном его смысле бытия как непосредственного опыта о себе, как единства «переживания» с «переживаемым». Существенно лишь одно: мы должны уловить, понять непосредственное самобытие как *для-себя-бы-*

тие, как *бытие себе самому открывающееся* или сущее *в форме самооткровения себе самому*»[33].

Отступление от крайнего рационализма к его весьма «мягкому» варианту, сочетающемуся с метафизикой «непостижимого», «неведомого», мистического, и есть **вторая линия** размежевания с картезианской философией в русской мысли Серебряного века.

Третья линия находит более отчетливое проявление в социальной ной философии и этике, но начинается она на пограничьи теории познания, онтологии и теории личности — там, где гносеология и социальная философия противопоставляют индивидуализму, имплицитно наличествующему в картезианстве, концепцию своего рода «соборного персонализма». При этом — вслед за западноевропейской философией — отстаивается принцип свободной и активной личности, однако в качестве фундамента выстраивается разветвленное метафизическое учение о единстве, диалоге «я» и «ты», «я» и «мы». Франк пишет: «Достаточно знать в общих чертах западную философскую литературу, начиная с Декарта, чтобы тотчас убедиться, что центральное место в ней занимает понятие «я». «Я» — индивидуальное сознание — есть либо единственный и последний фундамент всего остального вообще (как у Фихте, в известном смысле у Декарта, Беркли, Канта), либо хотя бы в некоторой степени самоуправляющаяся и самодостаточная, внутренне заключенная в себе и от всего прочего независимая сущность, которая в области духовного являет собой последнюю опору для конкретной реальности. Но возможно также совершенно иное духовное понимание, в котором не «я», а «мы» образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия. «Мы» мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких «я» или «я» и «ты», а как их первичное и неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает «я» и благодаря которому оно только и возможно»[34].

Франк, используя шпенглеровскую терминологию, называет русское мировоззрение «магическим» — в противоположность «Фаустовскому» мировоззрению Запада.

Четвертая линия размежевания с «духом картезианства» в русской философии касается проблемы Бога. Русские мыслители не отрицают того, что Декарт был глубоко религиозным человеком и что в его размышлениях проблеме Бога отведена важная роль. Однако отношение русских мыслителей Серебряного века к Кар-

тезиеву **философскому** Богу — сугубо негативное. «Декарт говорил о Боге, но так, что лучше бы он о нем молчал», — заметил Вл.Соловьев[35]. С этим полностью соглашались многие последователи Соловьева. Несколько иначе подходит к делу С.Франк.

Он высоко оценивает онтологическое доказательство Бога и даже видит в нем «единственное философское рассуждение», верно ведущее к цели. Однако и Франк скорее примыкает к «экзистенциальному» ходу мысли Бонавентуры и особенно Николая Кузанского, чем к «холодному» рационалистическому рассуждению о Боге Рене Декарта. Значение онтологического доказательства Франк усматривает в следующем: «Истинный смысл его состоит, напротив, в том, что показывается, что Божество есть реальность, которая при ясном усмотрении ее существа никогда не может быть дана как «чистая *идея*», а всегда непосредственно открывается нам как полновесная конкретная реальность, так, что «идея», как только «мыслимое содержание», здесь не может быть осмысленно отделена от реальности и взята отвлеченно, как таковая (примерно на тот же лад, как в Декартовом «cogito ergo sum», содержание «cogito» дано нам нет как гипотетическая идея, а непосредственно открывает, являет себя как реальность, как sum)»[36].

Можно, конечно, указать и на другие, в том числе и более конкретные проблемные линии размежевания с Декартом в русской философии Серебряного века. Тем не менее обобщения Франка ухватывают в этом размежевании самое главное.

---

1 *Грот Н.Я.* Очерки истории новой философии. М., 1896. *Любимов Н.А.* Философия Декарта. М., 1886; *Стретенский Н.Н.* Лейбниц и Декарт. Казань, 1914. *Введенский А.И.* Декарт и окказионалисты. Берлин, 1923. *Асмус В.Ф.* Декарт. М., 1956; *Каринский М.И.* Лекции по истории новой философии. СПб., 1880.

2 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 34. Далее при цитировании — номер тома и страницы.

3 Там же.

4 Там же. Т. 2. С. 34-35.

5 Там же. Т. 2. С. 324-325.

6 Там же. С. 328.

7 Там же.

8 Там же. С. 329.

[9] Там же. С. 330.
[10] Там же Т. 1. С. 788.
[11] Там же. С. 789.
[12] Там же. С. 762.
[13] Там же. С. 763.
[14] Там же. С. 764.
[15] Там же. С. 788.
[16] Там же. С. 771.
[17] Там же. С. 799.
[18] Там же. С. 776.
[19] Там же. С. 778.
[20] Там же.
[21] Там же. С. 781-782.
[22] Там же. С. 783.
[23] Там же. С. 784.
[24] Там же. С. 793.
[25] Там же.
[26] Там же. С. 794.
[27] Там же.
[28] *Франк С.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 47-48.
[29] Там же. С. 479.
[30] Там же. С. 480.
[31] *Франк С.* Сочинения. М., 1990. С. 322.
[32] *Франк С.* Духовные основы общества. С. 478.
[33] *Франк С.* Сочинения. С. 325, 326.
[34] *Франк С.* Духовные основы общества. С. 486-487.
[35] *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 1. С. 827.
[36] *Франк С.* Сочинения. С. 458.

Г.Г.Судьин

РЕНЕ ДЕКАРТ В РОССИИ

Цель **выступления** — привести ряд историко-философских, историко-культурных фактов по теме: Р.Декарт в России.

В 1730 году А.Д.Кантемир (1708-1744 гг.) перевел с французского на русский «Разговоры о множестве миров»последователя Декарта Б.Фонтенеля. Опубликована работа была в 1740 году. В комментарии переводчик популяризировал Декарта, отмечая, в частности, «что его (Декарта — Г.С.), и ему потом следовавших, трудами, стали мы яснее разуметь тварь всю»[1]. Второе издание книги вышло в 1761 году.

По словам М.В.Ломоносова, Декарт «открыл дорогу к вольному философствованию и к вящему наук приращению»[2]. Славным и первым «из новых философов» называл Декарта Ломоносов[3].

Прочитаем дневниковые записки С.А.Порошина (1741-1769 гг.) — наставника (в 1762-1766 гг.) цесаревича Павла (р. 1754 г.) — будущего российского императора Павла I. Запись за 16 ноября 1764 года: «Разсказывал я Его Высочеству о имянитом Картезии, что он упражнялся между протчим несколько лет в анатомии, так что как некогда ученой человек будучи у него просил, чтобы он показал ему (свою) библиотеку, то он повел его в особую комнату, и вместо всей библиотеки показал ему разсеченнаго теленка, говоря, что в том ныне состоит вся его библиотека»[4].

Запись 20 ноября 1764 года: «После стола читал я сочиненной мною от имяни Его Высочества к Отцу Платону, ответ на его разсуждение о Мелхиседеке. Его Превосходительство Никита Иванович и граф Захар Григорьич слушали, и по окончании

показывали свою апробацию. Его Превосходительство Никита Иванович приказал, что Его Высочество оной ответ подписать изволил. Потом запечатав, послал я его к Его Преподобию. До запечатания еще приказал мне Его Высочество, чтоб я в другой раз ему прочол. Читал я, и он с великим вниманием изволил слушать»[5].

Речь идет о письме цесаревича Павла своему законоучителю иеромонаху Платону от 20 ноября 1764 года, опубликованном в книге: Православное учение или сокращенная христианская Богословия, для употребления Его Императорскаго Высочества пресветлейшаго Всероссийского Наследника, благовернаго Государя Цесаревича и Великого Князя Павла Петровича; сочиненная Его Императорскаго Высочества учителем иеромонахом Платоном 1765 года (СПб. 1765. С. 169-173).

А теперь процитируем вышеуказанное письмо: «Несказанно разширилось и возрасло учение светское с тех времен, как ревнующий по правде поборник Картезий отложась от порабощения Аристотельскаго любопытствующий разум на путь явственнаго и бодрствующаго изследывания поставил. Взошло новое светило, представилися науки в новом прекрасном виде и привлекли к себе множество любителей, коих до того распростертая по ученому владычеству темнота от них удаляла»[6].

«Забудем ли Декарта, — вопрошал А.Н.Радищев, — за то, что мог токмо усумниться? Он усумнился и се рушился оплот предрассуждений схоластики и разум устремился по истине быстротечно»[7].

«Дай мне вещество и движение, и мир созижду, вещал *Декарт*», — читаем в произведении А.Н.Радищева «Житие Федора Васильевича Ушакова», 1789 г.[8].

И наконец, в письме А.Р.Воронцову от 29 октября 1791 из Иркутска А.Н.Радищев пишет: «Декарт делал следующий вывод: сомневаюсь, — следовательно, существую; а я бы сказал: наслаждаюсь еще счастьем быть вместе с детьми, — следовательно, я отнюдь не забыт вами»[9].

Прочитаем Академические Известия за 1779 год: «*Декарт* еще в самой цветущей своей юности поучал всех современных Математиков, издав свою Геометрию, весьма кратко сочиненную, но которая содержит в себе безчисленныя открытия и утверждает наиболее его славу»[10].

Значимость Декарта в истории науки хорошо сознавал А.С. Пушкин. В русской культуре именно ему, с нашей точки зре-

ния, принадлежит наивысшая оценка роли и значимости Декарта как ученого. Для того, чтобы это стало очевидным, приведем сначала ряд высказываний представителей русской философии и культуры о роли А.С.Пушкина в русской литературе. «Грациозный гений Пушкина», —П.Я.Чаадаев «Апология сумасшедшего»[11] ; «Чарующий гений Пушкина», — Н.А.Бердяев «Смысл истории»[12]; «Пушкин есть явление чрезвычайное», — Н.В.Гоголь «Несколько слов о Пушкине»[13]; наконец, знаменитое «Пушкин — наше все», — А.А.Григорьев «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина». Статья первая[14].

И все-таки наивысшая оценка творчества русского гения содержится, нам представляется, в дневниковых записях (1826 год) М.П.Погодина после одного из знаменитых чтений «Бориса Годунова»: «Пушкин! ты будешь синонимом нашей литературы»[15]. Пушкин — синоним русской литературы. Запомним это

А теперь прочитаем из «Путешествия в Арзрум во время похода 1829 года» А.С.Пушкина: «Люди верят только Славе и не понимают, что между ими может находиться какой-нибудь Наполеон, не предводительствовавший ни одною егерскою ротою, или другой Декарт, не напечатавший ни одной строчки в Московском Телеграфе»[16] .

Внимательный анализ данного высказывания приводит к выводу, что для А.С.Пушкина Декарт — нарицательное имя ученого. Или другими словами, для А.С.Пушкина в данном контексте Декарт — синоним слова «ученый». Можно сказать, «Декарт» и «ученый» слова-синонимы. Какая оценка Декарта может быть выше? А теперь возможна (не чрезмерна) параллель между оценкой А.С.Пушкина в русской литературе: Пушкин — синоним русской литературы, и оценкой Декарта А.С.Пушкиным: Декарт — синоним ученого.

Прав был уже цитированный нами А.А.Григорьев: «Пушкин — его не минуешь и к нему всегда возвратишься, о чем бы ни началась речь»[17].

В том же (1835 году), когда А.С.Пушкин написал «Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года», М.Ю.Лермонтов написал драму «Маскарад». Приведем то место, где игрок Казарин высказывает свое кредо:

Что ни толкуй Волтер или Декарт —
Мир для меня — колода карт,
Жизнь — банк; рок мечет, я играю
И правила игры я к людям применяю[18]

Из данного контекста следует, что для М.Ю.Лермонтова Вольтер и Декарт являются несомненно признанными (и добавим от себя, как известно, во многом диаметрально противоположными по своим воззрениям) авторитетами в объяснении, в истолковании, в трактовке действительности, «мира», но для героя драмы игрока (картежника) Казарина... действительность, «мир» — колода карт.

В статье В.Г.Белинского «Взгляд на русскую литературу 1846 года» читаем: «Немецкая философия пошла от француза Декарта, нисколько не сделавшись от этого французскою»[19].

В «Записной книжке 1863-1864 гг.» Ф.М.Достоевского читаем: «...правильное изучение природы происходит весьма недавно (Декарт и Бэкон)...»[20]. На страницах «Братьев Карамазовых» встречаем Декартово Je pense donc je suis[21].

«Буду весьма вам признателен, — обращается Л.Н.Толстой к французскому востоковеду и этнологу Леону де Рони в письме от 28 июля 1901 года из Ясной Поляны, — если вы поделитесь со мной вашими мыслями о критерии достоверности (я знаком только с декартовским критерием)...»[22].

Л.Н.Толстой полагал, что «...начинать надо с настоящаго момента, настоящаго места, т.е. с себя разсуждающаго, как и нач[инал] Декарт»[23]. В Дневнике Л.Н.Толстого за 4 января 1903 года читаем: «Для того, чтобы понятно было мое понимание жизни, нужно стать на точку зрения Декарта о том, что человек несомненно знает только то, что он есть мыслящее, духовное существо...»[24].

В заключение еще два историко-философских факта. 110 лет тому назад была опубликована первая монография русского автора, специально посвященная исследованию философии Декарта. Эта обстоятельная и содержательная (если не сказать, фундаментальная для своего времени) книга «Философия Декарта» (СПб., 1886) принадлежит перу заслуженного профессора Московского университета Н.А.Любимова.

100 лет тому назад (точнее 12 октября 1896 года) Московское Психологическое общество проводило публичное заседание, посвященное трехсотлетию со дня рождения Декарта. С речами

выступили профессора Московского университета: Н.Я.Грот «О жизни и личности Декарта», Л.М.Лопатин «Декарт, как основатель нового философского и научного миросозерцания», Н.А.Умов «Значение Декарта в истории физических наук».

Профессор Н.Я.Грот — Председатель Московского Психологического общества, в частности, сказал: «Мы чествуем память одного из величайших гениев человечества, всеми признаннаго, хотя еще далеко недостаточно оцененнаго преобразователя наук, философии, всего миросозерцания и культурных основ жизни человечества на рубеже средних и новых веков, — одного из тех немногих деятелей, именами которых отмечается переход к той новой эпохе существования Европы и всего мира, которая характеризуется именем «новой истории». Имя Декарта считается одним из главных, если не самым крупным именем, среди родоначальников новой философии, новой науки и, следовательно, новой, т.е. *нашей современной*, культуры. Трехсотлетие рождения Декарта является напоминанием о славной эпохе зарождения всех современных основных направлений мысли и некоторых главнейших методов научнаго изследования. Если Бекон, немного ранее Декарта, сделал первую попытку преобразования научных методов, то никто другой, как именно Декарт, рационально обосновал новые методы изследования природы и, непосредственно их применяя, заложил фундамент новаго философскаго и научнаго миросозерцания»[25].

Сам факт и ход проведения публичного заседания Московского Психологического общества, содержание произнесенных речей свидетельствуют о популярности Декарта в России. Так как аудитория была заполнена, часть желающих не смогла принять участие в Заседании. Поэтому было принято решение провести специально для них второе заседание с той же программой (и с теми же речами). Это второе публичное заседание состоялось через неделю, то есть 19 октября 1896 года.

В связи с торжественным чествованием в Москве трехсотлетия со дня рождения Декарта Психологическое общество послало телеграмму в парижскую Academie des Sciences Morales. В ответ была получена благодарственная телеграмма от французского министра народного просвещения[26].

И наконец, Вышеславцев Б.П. «Вечное в русской философии» (1955 г.): «Декарт — истинная слава Франции, и он живет в современной философии. Он вновь молод и прекрасен, как это сказал Платон о Сократе; тогда как картезианство навеки оставлено позади»[27].

В **выступлении** приведены лишь некоторые историко-философские и историко-культурные факты, «я большего не домогаюсь»[28].

---

[1] Разговоры о множестве миров господина Фонтенелла Парижской Академии наук секретаря. С французского перевел и потребными примечаниями изъяснил князь Антиох Кантемир в Москве 1730 году. СПб., 1740. С. 14.

[2] Предисловие к «Волфианской экспериментальной физике», 1746 год. *Ломоносов М.В.* ПСС. Т. 1. М.;Л., 1950. С. 423.

[3] Там же.

[4] *Порошин С.А.* Записки, служащие к истории его императорского высочества Благоверного государя цесаревича и великого князя Павла Петровича. 2-е изд. СПб., 1881. С. 131.

[5] Там же. С. 137.

[6] Указанная книга иеромонаха Платона. С. 169-170.

[7] Варианты «Путешествия из Петербурга в Москву». — *Радищев А.Н.* ПСС. Т. 1. М.;Л., 1938. С. 437.

[8] *Радищев А.Н.* Житие Федора Васильевича Ушакова. 1789. Там же С. 180.

[9] Там же. Т. 3. М.; Л., 1952. С. 397.

[10] Петр Богданович. Продолжение истории о математике. Академические Известия. Ч. 1. Март-Апрель. 1779. При С.Петербургской Императорской Академии наук. С. 227.

[11] *Чаадаев П.Я.* ПСС и избранные письма: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 537.

[12] *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 143.

[13] *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1953. С. 33.

[14] *Григорьев А.А.* Литературная критика. М., 1967. С. 166.

[15] А.С.Пушкин в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. 2. М., 1985. С. 21.

[16] *Пушкин А.С.* ПСС. Т. 8. Ч. 1. С. 461.

[17] Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина. Статья вторая: *Григорьев А.А.* Литературная критика. М., 1967. С. 212.

[18] *Лермонтов М.Ю.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.; Л., 1956. С. 339.

[19] *Белинский В.Г.* ПСС. Т. 10. М., 1956. С. 30.

[20] *Достоевский Ф.М.* ПСС: В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 175.

[21] Там же. Т. 15. Л., 1976. С. 77.

[22] *Толстой Л.Н.* ПСС. Т. 73. С. 108.

[23] Дневник, 29 октября 1900 года // *Толстой Л.Н.* ПСС. Т. 54. С. 52-53.

[24] Там же. С. 153.

[25] Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 35. С. 646-647.

[26] См.: Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 34. С. 489-520, 609-642; Кн. 35. С. 645-659, 687-689.

[27] *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 307.

[28] *Чаадаев П.Я.* ПСС и избранные письма: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 434.

Е.А.Фролова

НЕКАРТЕЗИАНСКИЕ ВЕРСИИ COGITO
(концепция самосознания в арабской философии)

Попытки сопоставить процесс развития философского знания в арабо-исламской и европейско-христианской культурах вполне естественны. Их истоки во многом общие — античность. Понятно и выявление некоторых симметрий между отдельными учениями, в частности между картезианством и концепциями ряда арабских мыслителей. Существует даже своего рода традиция их сближения[1].

Впервые, пожалуй, параллель между Декартовым рассуждением о cogito и концепцией «парящего человека» у Ибн Сины провел Ф.Фурлани. У Ибн Сины она выражена следующим образом: «Нужно, чтобы кто-либо из нас представил себе, что он был создан сразу и создан завершенным, но что он лишен зрения, лишен созерцания предметов внешнего мира, что он создан висящим в воздухе или пустоте таким образом, чтобы воздух не мог быть ощущаем, чтобы все члены были разъединены и не соприкасались друг с другом. Тогда подумай: может ли человек установить существование своей сущности, не сомневаясь в установлении того, что он существует именно в своей сущности, и при этом не устанавливая существования своих конечностей, внутренностей, своего сердца, мозга и внешних частей?»[2]. Ответ на вопрос таков: да, именно в этом акте человек устанавливает существование своей сущности, «иной, нежели его тело», и она есть разум, мыслящий сам себя. «...я есть я, даже если я не знаю, что у меня есть рука, нога или какой-либо иной орган»[3].

Фурлани полагал, что этот образ «парящего человека» был известен иудейской и латинской философии средневековья и

он, очевидно, через схоластику дошел до Декарта[4]. Такое предположение не лишено оснований, поскольку сочинения Авиценны были известны в Европе с XII в., когда в Толедо начались переводы на латынь трудов арабских ученых. Одной из первых была переведена (к переводу был причастен Доминик Гундисальви) «Книга о душе», составляющая часть обширного сочинения Авиценны — «Книги исцеления». Известно около 50 рукописей латинского перевода «Liber de Anima», из них 13 хранятся во Франции. Позже, в XV-XVI вв., выходят печатные издания переводов[5].

Другой аспект cogito — концепция сомнения — выводит на сравнение Декарта с аль-Газали. М.М.Шариф, под редакцией которого вышла двухтомная «История исламской философии», утверждает, что Декарт должен был знать высказывания аль-Газали[6], связанные с его путем к вере через сомнение, через отказ от признанных доктрин философии, калама и батынийи (исмаилизма). Великий мусульманский богослов, кредо которого было изложено им в автобиографическом сочинении «Избавляющий от заблуждения», трактате «Непоследовательность философов» и других трудах, оказал влияние на европейскую мысль, в том числе и на Декарта. И хотя, как признавал М.Шариф, он не встречал прямых указаний на следование Декарта рассуждениям аль-Газали, вряд ли переведенные на латынь и вошедшие в обиход труды последнего ускользнули от внимания Декарта, который прошел школу схоластики и сам писал на латыни, — пути этих двух латиноязычных мыслителей должны были пересечься. Это предположение позже нашло подтверждение: на 10-ой Конференции по мусульманской мысли (Алжир, 1976 г.) прозвучало сообщение о наличии в Фонде Декарта в Национальной библиотеке Франции сделанного в XIV в. латинского перевода сочинения аль-Газали «Избавляющий от заблуждения» с пометками на полях, сделанными Декартом и содержащими замечания, вроде «Это мы возьмем»[7].

Но, очевидно, даже там, где нет достоверных фактов, допустимо искать историческую близость. И в данном случае, мне кажется, она должна лежать не в плоскости историко-философских заимствований, а скорее в сходстве независимых размышлений, возникших из общей традиции и выражающих близкие направления работы мысли. Именно на этом, а также на различии трактовок одной и той же темы я и хотела бы остановиться.

Философия Декарта позволяет посмотреть на предшествующую ей мысль, в данном случае средневековую арабскую, под особым углом зрения, увидеть в ней то, что иначе, возможно, ускользнуло бы от внимания исследователя. И, наверное, не случайно при этом выделяются в ней наиболее значимые фигуры.

Сам феномен средневековой арабо-исламской философии уникален. За несколько веков (IX-XII) она пережила этапы возникновения, удивительно быстрого освоения античного наследства, трансформации его на почве монотеистической религии, т.е. выхода из античности в средневековье, разработки всех вариантов средневекового типа философствования, и к тому же она обнаружила уже начала нового мышления, прорисовала отчасти выход из средневековой парадигмы. К сожалению, эти проблески так и остались проблесками. Но именно они дают основания для реального, а не просто внешнего включения в один ряд Декарта и Ибн Сины. Ибн Сина, как и Декарт, был великим метафизиком. Американский его исследователь Л.Э. Гудман даже называет его метафизиком, более радикальным и значительным, чем Декарт, сравнивая его со Спинозой, Кантом, Гегелем, Гуссерлем[8]. Не возьмусь судить о правомерности такого утверждения, но полагаю, что оба философа — Ибн Сина и Декарт — по крайней мере вполне сопоставимы, и попытаюсь отчасти показать это через концепцию cogito.

Вряд ли стоит доказывать сходство Авиценны и Картезия, ссылаясь на сходство мысленного переживания самобытия тем и другим. Описание подобного переживания можно найти у Аристотеля[9]; нечто аналогичное есть и у Плотина: «Пробуждаясь от тела к себе самому, я оказываюсь от всего в стороне, самого же себя — внутри; созерцая мир изумительной красоты, я глубоко верю в то, что главному во мне судьбой назначен удел нетленных; я преисполнен сил жизни истинной и слит с бытием божественным»[10]. Много общего в передаче такого состояния содержится в сочинениях суфиев. Один из крупнейших поэтов-суфиев Ибн аль-Фарид так живописует состояние единения с Богом:

Я все. Я отдаю
Свою отдельность, скорлупу свою.
И вот уже ни рук, ни уст, ни глаз —
Нет ничего, что восхищало вас.
Я стал сквозным — да светится она
Сквозь мой покров, живая глубина![11]

Сходные рассуждения изложены и в философском романе жившего уже в XII в. Ибн Туфейля «Хай ибн Якзан». Испытав сомнение в достоверности чувственных данных, Хай путем рациональных построений приходит к выводу о существовании творца мира, ens nesesserium, которое может быть познано лишь посредством того, что не является телом. «Все внешнее и телесное, познаваемое им в собственном своем существе, не есть действительная природа его, нет, истинная сущность его есть только то нечто, при помощи которого он познает существо, необходимо сущее»[12]. Это нечто нетленно, божественно по сути. «Оно есть вместе познающее, познаваемое и познание, оно есть знающее, узнанное и знание»[13]. Но Хайя не удовлетворяет чисто рациональное знание. Он продолжает путь очищения своей сущности, результат которого был таков: «Он ограничивал себя неподвижным пребыванием в глубине своей пещеры в молчании, с опущенным взором, отвернувшись от всего чувственного и всех телесных сил, сосредоточив помысел и мысль только на существе, необходимо сущем, и ни на чем другом... Все пропало и уничтожилось и стало «как пылинки рассеявшиеся. Остался только единый, истинный, существо, незыблемо сущее»[14].

Путь погружения в себя, очищения самости роднит многих мыслителей. Однако экзистенциальные основания и, следовательно, результаты такого опыта различны.

Ибн Сина, с юности сделав Аристотеля своим авторитетом и сохранив эту преданность до конца жизни, как бы естественным образом (через «Теологию Аристотеля») дополнил перипатетизм ложившимися на это учение идеями Плотина. Поэтому столь органичным был и позднейший интерес Авиценны к мистике суфизма, объясняемый, как мне представляется, некоторыми разочарованиями в возможности постичь Истину с помощью одних только логических операций и знания, доставшегося от предшественников.

Явное сходство Ибн Сины и Декарта состоит в их интересе к естественным наукам. Ибн Сина написал многотомный труд по медицине, «Канон медицины», многие века остававшийся авторитетнейшим руководством и у европейских врачевателей. Важное место в его творчестве занимала разработка учения о душе, как физический, так и метафизический его аспекты. Как медик, имевший дело с нарушениями деятельности мозга, он отмечал связанность психики с этой деятельностью. Рассуждая в таком направлении, Ибн Сина писал о том, что души «появляются вместе с те-

лом», они «возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа», «человеческие души не существуют отдельно от тел, они возникают в телах», «когда душа возникает вместе с возникновением некоей смеси, то у нее возникает и некое состояние, способствующее разумным действиям и разумным претерпеваниям действий»[15].

Но подобные определения души явно не удовлетворяли даже Авиценну-врачевателя, а тем более философа, понимавшего, что невозможно объяснить мышление как простой телесный процесс, нельзя объяснить, что такое «я» с его свободой выбора, если исходить из детерминированности, направляющей события **вещного** мира. Размышления вели к необходимости признать субстанциальную обособленность разумной души от тела. «Разум есть субстанция, действующее начало, создатель»[16] — и не только божественный или космический разум, но и человеческий. Так появляются утверждения о том, что «действие разума осуществляется не посредством телесного орудия»[17], а то, «что воспринимает мыслимое, есть самостоятельная субстанция»[18], и «тело не есть причина его существования»[19]. Чистое мыслимое «отвлечено от материи, и для его познания душа не нуждается в чувствах»[20], в телесных органах. Для восприятия разумом самого себя не требуется никакой орган, никакой посредник. «Совершенно невозможно, чтобы то сущее, которое воспринимает умопостигаемое, находилось в теле или чтобы оно мыслило умопостигаемое посредством того, что находится в теле, или посредством самого тела», «нет никакого органа, который был бы расположен между разумной силой... и тем, что она воспринимает»[21].

Человек включен в мир, является его частью: и через телесность, и через разум как продукт эманации мирового, космического разума. Но он и выделен в этом мире — из всего сущего только он наделен разумной душой. И это не случайно, ибо не будь ее, мир превратился бы в неразличимое «нечто», фактически «ничто», поскольку утратилось бы значение каждой вещи, все они были бы низведены до ценности атома. Абсолют, пусть даже названный Богом или Светом, был бы просто «черным квадратом».

Ибн Сина пишет об абсолютной полноте божественного знания, для которой нет ни «вчера», ни «завтра». Оно, в силу своей абсолютности, «здесь» и «теперь», ибо всякая бесконечность (пространства и времени) растворяется в божественной бесконечности, которая покрывает все — все в ней навсегда и

везде. Для божественной полноты нет никакого становления, все происходящее в ней уже изначально задано и навсегда определено. Так же и составляющие эту полноту, Бытие, вещи не имеют значения для абсолютной бесконечности. И только разум, извлеченный из этой бесконечности и взирающий на нее, различает наполненность ее вещами, ее многообразие — он по-своему творит мир вещей, вещное богатство бытия. Определяя характер необходимо сущего, Ибн Сина отмечает, что оно «не имеет ни частиц, ни долей», «не является множеством»[22]. Но через «идею в разуме» возможное множество, множество-в-себе, содержащееся в Едином, становится действительным, множеством для другого. «Их (вещей — Е.Ф.) внешняя форма возникает из той формы, которая находится в нашем сознании»[23]. Здесь взгляды Ибн Сины сближаются с взглядами суфиев, которые учили, что Бог создал человека для того, чтобы в его лице, благодаря его разуму и сердцу он смог узреть великолепие созданного Им мира и тем самым свое собственное величие, узреть самого себя.

Признание бесконечности требует некоторой устойчивости существования человека, осознания им себя (как индивида и как рода) в качестве центра бытия. Бог воспринимается в качестве средоточия, воплощения основополагающих принципов бытия. Человек же исходит из ощущения, **практического** восприятия себя именно центром. Его существование зависит от отношения вещей к нему, от вписанности в вещный мир.

Мир беспределен, и познать его невозможно. К тому же познание это зависит от совершенствования «я». Поэтому нужно разорвать непрерывность бытия и отсчитывать его от «я» как проекции мира и мира как проекции «я». Это не подмена Бога, не устранение его, а признание бессилия «я» перед Абсолютом и того, что постижима лишь частица мира в виде «я», которое включает и окружение. Человек может абстрактно понимать, что он не центр всего сущего, но реальное существование заставляет его поступать и мыслить себя в качестве центра, практического центра мира. Духовным же центром остается Бог. В качестве практического центра человек воспринимает себя благодаря разуму, который составляет его сущность. Разум является и орудием, помогающим ему постичь мир, и тем органом, который соединяет его с мировым разумом, хотя никогда не открывает полностью предельных оснований бытия. Философ-исмаилит аль-Кирмани (ум. 1021 г.) писал: «Мы скажем: Все-

вышний величайшей славностью своей скрыт как покрывалом... Он вознесся над ними (вещами) подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда»[24]. Подобное же излагал в одной из своих суфийских трактатов «Хай, сын Якзана» Ибн Сина: «Красота его затмевает проявления всякой другой красоты... Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, уведенный, можно сказать, назад прежде, чем достиг его. Красота его как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется; проявляя себя — как бы скрывается. Так и с солнцем: задернется дымкой — видно отчетливо, а засияет — недоступно для взора. Ибо свет его — завеса света его»[25].

Может быть, на позицию Ибн Сины оказывала влияние догматика ислама, проповедующая непостижимость Бога, но представляется, что такая позиция была и итогом собственных раздумий и переживаний. Значительный этап в жизни Ибн Сины определился его интересом к суфизму. В его трудах описан опыт мистического восхождения к божественному абсолюту, или погружения в абсолют. Результатом же этого опыта стало признание того, что разум, соединяющий человека с абсолютом, одновременно и отделяет его от него. Пока человек остается человеком (пока он жив, обладает сознанием), он отделяет себя от онтического начала; даже как будто погрузившись в него, он прерывает это погружение (смерть) и возвращается к сознанию (к жизни). Таким образом, подходя к границе, за которой разуму должна, казалось бы, открыться полная истина, человек отказывается от перехода за нее и возвращается, не узнав этой истины, но сохранив себя и осознав свою особенность и обособленность.

Некоторые суфии исповедовали идею полного растворения себя в Боге, сжигая себя в огне любви к нему. Подобные мысли и чувства описывает поэт Ибн аль-Фарид:

Любовь моя, я лишь тобою пьян,
Весь мир расплылся, спрятался в туман,
Я сам исчез, и только ты одна
Моим глазам, глядящим внутрь, видна.
Так полный солнцем кубок пригубя,
Забыв себя, я нахожу тебя[26].

Но если целью является не растворение в Едином, а возвращение в мир, то человек отступает от Абсолюта:

Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты
Земного мира, — отступаешь ты[27]

Переживает трагедию своей обособленности от Единого человек лишь при жизни. Смерть, которой всячески избегает живущий, а значит, и разум, связанный с телом, снимает основную экзистенциальную проблему — желание бессмертия. Тело умирает, но простая сущность разумной души не подвержена тлению, душа соединяется с мировой душой, вернее, с мировым разумом. При этом человеческий разум не растворяется, по мнению Ибн Сины, в мировом разуме, поскольку пребывание его в индивидуальном теле (а именно с материей связана единичность, индивидуальность) накладывает на разум печать, и эта особенность сохраняется навечно в едином Разуме.

Интенцией Авиценнова cogito является, таким образом, не только, как и у Декарта, определение разума в качестве сущности человека, выделяющей его из Универсума, но и аргументация в пользу бессмертия разума, причем разума индивидуального. Утверждение субстанциальности души совершается Ибн Синой через рефлексию, продолжением чего является идея субъекта и его самосозидания.

И познание мира, и подготовка интеллекта к вечной жизни достигается через совершенствование субъектом своего «я». Личность превращается в активный по отношению к себе «действователь». Она не пассивный «восприниматель» исходящих от активного интеллекта форм, идей, но достаточно автономный и свободный субъект. Если действия тела детерминированы, то поведение души не является вполне таковым. Более того, сознание, о чем уже говорилось, не просто запечатлевает образы вещей, но инициирует их восприятие, формируя его и, таким образом, как бы сами вещи.

Интерес Ибн Сины к сознанию, стремление понять суть интеллекта и через него отношение человека к миру (а значит, к творению и Творцу) сближает арабского философа с Декартом. Другим моментом, сближающим их, было выделение разума в качестве основной опоры знания. Но здесь одновременно видно и различие двух мыслителей.

По ряду параметров Ибн Сина уже не вполне вписывается в философско-научную парадигму своего времени. В частности, он если и не осознает огрехи античного и средневекового рационализма, тем не менее как ученый-исследователь, ученый-практик чувствует их и строит аргументацию, выводящую за пределы этого рационализма.

Методологической основой науки является, согласно Ибн Сине, логика, благодаря которой разум добывает истинное знание. Но данная исходная установка, воспринятая от древних философов, явно не могла решить все проблемы исследующего разума. Да, в споре, в диалектическом столкновении разных точек зрения и проверке их логикой рождается истина. Однако логика — это инструмент, который способен доказать истинность даже противоположных доктрин, если противоположны их исходные тезисы. Поэтому задачей ученого становится проверка истинности именно этих тезисов, поиски критериев достоверности начальных посылок. Отчасти эту задачу Ибн Сина решал в сфере опытного знания, которое занимает у него большее, чем у предшественников, место, притом опыт понимается не только как жизненная практика, память, наблюдения, но нередко и как организованный эксперимент — и мысленный, и реально-практический.

Выходом за принятую парадигму было также и обращение к личной достоверности — к истине, основанной на «рациональной мистике», когда индивидуальному разуму, казалось бы, открываются основы бытия, причем открываются они только ему, они непередаваемы и не подтверждаемы, т.е. не являются научной достоверностью, но являются достоверностью личной. Они на грани разума и онтического начала, разума, фиксирующего в данном случае единство, слитность, или сливаемость, с бытием, т.е. разума, переходящего в чувственность.

Это переживание как раз и отражено в Авиценновой концепции «парящего человека». Его разум — разум онтологический, несущий груз Бытия, осознающий родство с ним и выражающий это осознание в выходе за рамки логики, в дополнении ее «рациональной мистикой». Неслучайно, наверное, поэтому у Ибн Сины нет постоянно встречающегося у Декарта и принципиального для него указания на «ясность ума». Знание, обретаемое человеком в опыте «парения» (сейчас я говорю не о концепции Авиценны, а о самом переживании «освобожденного» сознания) трудно уже назвать знанием разумным, оно ближе к

области веры, и тем не менее именно оно лежит в основании метафизических представлений, экзистенциальной позиции.

Ибн Сина, констатировав наличие такого опыта у человека, переводит эту констатацию в идею пророчества. Что касается его собственного переживания, то он, как я уже сказала, приняв, признав его, возвращается в сферу разума, логики. Соотношение этих двух сфер: личного иррационального знания и знания научного — к сожалению, не концептуализируется. Но непосредственно зримая разумом очевидность, достоверность занимает у Авиценны столь же большое место, как и у Декарта.

И все же Ибн Сина принципиально не расходится со своими современниками. Он еще не может оторваться от античной традиции, груз ее авторитета тяготеет над ним. Декарт освобождается от «атмосферного столба давления культуры»[28], он вырабатывает свой, новый метод получения достоверного знания, а Ибн Сина продолжает мыслить в русле традиции древних. Цель Декарта — новое знание, открытие нового; основная задача Ибн Сины — овладение имеющимися знаниями, выделение из их состава знаний истинных. Практически он нарушал принятую установку и дал немало нового, но разрушить рамки научной традиции не смог, да и не ставил такой задачи, что выразилось в том, что принцип сомнения, занявший столь важное место в картезианстве, в учении Ибн Сины почти отсутствует. Если Декарт будет идти к принципу cogito, ergo sum через сомнение, то у Ибн Сины концепция «парящего человека» является скорее гипотезой, мысленным экспериментом. Арабский философ в меру надобности от чего-то отказывается, что-то не приемлет, но критика предшественников не делается его установкой, слишком почтительным является его отношение к ним. Он не расчищает место для утверждения своих взглядов, а просто рядополагает их и старается доказать свою правоту, совместимую с традицией.

Скептицизм вообще не был в почете в исламской, как и в христианской, культуре, хотя некоторые мыслители отмечали положительную роль сомнения в выработке собственного кредо. Но оно (сомнение) не стало методологическим принципом. Только один человек, как впоследствии и Декарт, руководствовался им в поисках истины. Этим человеком был великий богослов Абу Хамид аль-Газали (умер в 1111 г.).

Согласно учению ислама в конце каждого века его существования происходит порча веры, поэтому периодически необходимо очищение ее от наслоений, восстановление первоначаль-

ных основ. К XI-XII вв., когда жил аль-Газали, учение Мухаммада претерпело серьезную трансформацию. Единый халифат, возникший как его воплощение, просуществовал сравнительно недолго, распавшись на самостоятельные халифаты, руководствовавшиеся своими собственными толкованиями Корана. Внутри ислама, не успевшего еще по-настоящему утвердиться, образовалось множество сект, каждая из которых претендовала на статус единственно истинной. Теология отражала этот идейно-политический разброс. К тому же ей противостояла и философия, светское знание. Религии было непросто в этих условиях отстаивать свою чистоту. И аль-Газали взял на себя роль воскресителя веры, веры истинной, первоначальной[29].

В сочинении «Аль-Мункиз мин ад-далаль» (Избавляющий от заблуждения) аль-Газали повествует о том, как, пережив душевный кризис, он освобождался от охватившей его «боязни ада». В поисках пути, который мог бы вернуть веру, он пересмотрел все, что давало ему прежде уверенность и опору.

Отметим, что будучи с юности устремленным к постижению истинной природы вещей и человека в том числе, он старался познать природу самого познания. «Мне показалось, — пишет он, — что достоверное знание, когда познаваемая вещь обнаруживает себя так, что при этом не остается места для сомнений, а само оно не сопряжено с возможностью ошибки и иллюзии»[30]. Поскольку позже Абу Хамиду стало ясно, что его знание не таково, то он уже не смог ему доверять. Оказалось, что все принимаемое им за истину или приводящее к ней, вызывало сомнение[31]. Достоверное же знание — знание несомненное. «Так, если бы я знал, что десять больше трех, и если бы кому-нибудь вздумалось сказать мне: «Нет, три больше, и в доказательство тому я превращу вот этот жезл в змею», и если бы он действительно проделал это на моих глазах, я все равно не усомнился бы в том, что он неправ»[32].

Анализируя, он прежде всего подверг сомнению как чувственные данные, так и положения, добытые умозрительным путем, причем сомнение это «стало расти все больше и больше»[33]. Так же он обнаружил ненадежность учений других «искателей истины»: мутакаллимов, батынитов, фалясифа, суфиев. «Традициям человек может следовать лишь при том условии, если подражание авторитетам у него носит бессознательный характер. Но стоит ему осознать это, как предмет его подражания подобно стеклу дает трещину и рассыпается на мелкие осколки»[34]. И поскольку собрать и соединить осколки невозможно,

надо все это переплавить в огне и создать нечто новое. Такова вкратце суть размышлений аль-Газали, которые позволили ему выйти из душевного кризиса, расстаться с жизнью отшельника и обратить силы на восстановление религии, которое Аллах завещал осуществлять в начале каждого столетия.

На основании этого описания Абу Хамидом своего наполненного сомнениями пути к вере исследователи утверждают о сходстве его позиции с позицией Декарта и влиянии (пусть даже опосредованном) на последнего. Действительно, многое соблазняет к подобному выводу. И все же он будет неверным.

Как будто итог и цель размышления того и другого одинаковы. Декарт от сомнения через cogito приходит к Богу. Можно предположить, что этот итог был и интенцией рассуждений. Но все же Декарт берет на себя смелость обсуждать тему существования Бога и даже допускает, как прием, взгляд на него как обманщика. У аль-Газали же этой проблемы не было. В онтологической самоочевидности веры он не сомневался, вопросом для него было лишь, какой должна быть исповедуемая вера. Дискуссии на данную тему были весьма характерны для этой эпохи. Абу Аля аль-Маарри писал: «Хадисы выдумал обманщик в старину, /Чтоб ради выгоды умы держать в плену»; «О вере не пытай наставников общин:/ От каждого из них услышишь вздор один»; «...лицемерие и вера — одно и то же»[35]. Резкими критиками традиционной доктрины были мутазилиты, исмаилиты, суфии и стоявшие несколько особняком фалясифа. Наступивший у аль-Газали душевный перелом ярко осветил кризисную ситуацию в религии и небезгрешность его собственной жизни. Он понял, что «надеяться на блаженство в потусторонней жизни может только тот, кто ведет благочестивый образ жизни и сторонится мирских соблазнов», которые опутали его со всех сторон[36]. «Наука и дела, в кои ты погружен — лишь обман и иллюзия», надо готовить себя к потусторонней жизни[37]. Продолжавшиеся, как пишет аль-Газали, в течение шести месяцев колебания между мирскими соблазнами и думами о посмертной расплате за них, довели его до болезни — у него «отнялся язык» и «исчезла пищеварительная способность». Но и в болезни, и в скитаниях, и в сомнениях (а все это длилось около десяти лет) Абу Хамид никогда не впадал в безверие.

Из пережитого опыта аль-Газали сделал следующий вывод. Разум не может ответить на все вопросы, разрешить все сомнения. Существует нечто недоступное знанию и невыразимое. Оно

постигается только через откровение. Тот, кто не пережил сам такого состояния, не может понять истинную природу откровения и пророчества, и поэтому он получает достоверное знание от людей, испытавших состояние откровения. «Установление истины путем логического доказательства есть познание... Принятие того, что может быть почерпнуто из бесед и опыта других, есть вера»[38].

Как видно, сомнение у аль-Газали хотя и играет методологическую роль, но итог его работы изначально предопределен, цель задана заранее — очистить веру, и свою, и других. Различает аль-Газали и Декарта и то, что результатом очищения сознания у Декарта является cogito (и через него — deus), а у аль-Газали — откровение. Если cogito уже по определению означает выразимость, то откровение — обратное. «Было, что было, а что было, не помню... Не проси, чтобы тебе что-нибудь сообщили»[39].

Похожим образом описывает такую ситуацию Ибн Туфейль. Невозможно изложить словами то, что видят люди непосредственного созерцания, «когда же кто-либо решается на это..., то меняется сама сущность созерцаемого, и оно становится явлением другого, умозрительного порядка... И сбиваются люди с прямого пути»[40].

Аль-Газали приводит аргументы, направленные против «неверия», против «метафизики философов» и утверждающие бытие Бога. В частности, в размышлениях аль-Газали присутствует и такой довод в доказательство существования сущности более высокой, нежели разум: «Разве о сновидениях своих ты не думаешь как о чем-то непреходящем и устойчивом? А затем, проснувшись, разве не убеждаешься в безосновательности и незначительности всего того, что тебе пригрезилось и во что ты поверил? Так почему же ты думаешь, что всякая вещь, в которую ты благодаря чувству и рассудку веришь в бодрствующем состоянии, является истиной по отношению к этому твоему состоянию, хотя у тебя может появиться и такое состояние, которое будет относиться к твоей яви так же, как явь — к твоему сновидению?»[41].

Но, пожалуй, главное, что подспудно всегда присутствует в рассуждениях теолога, это следующее убеждение: если человек «вникнет в изумительные деяния, открывшиеся перед ним, и в чудеса сокровенного, о коих известил Он его устами в Коране и хадисах, если он вникнет в то, что говорилось Им о последнем дне, и если смысл сказанного он поймет правильно — он будет знать, что им достигнута ступень, расположенная выше разума, и

что у него открылось око, перед которым обнаруживает себя сокровенное... Испытай же и изучи внимательно Коран, прочти хадисы — и ты воочию убедишься в этом»[42].

Если декартовскую идею cogito рассматривать в качестве и предначертанной цели, образа, который обозначает веху в истории философии, то весьма соблазнительно представить арабских мыслителей в этой картине как предтечей, предвосхищающего подобия такого образа. И все же их видение проблем, экзистенциальные основания этих проблем были или отчасти (как у Ибн Сины) или принципиально (как у аль-Газали) иными, и это открывало другие возможности переживания о обсуждения кардинальной философской темы «я — мысль — бытие».

---

1 *Furlani*. Avicenna e il «cogito sum» di Cartesio. — «Islamica», III, 1927. P. 53-72; *I.Bako*š (ed. et trad. En francais). Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'aprés son oevre As-Sifa'. Prague, 1956, vol. II. P. 195; *Q.Q.Hana.* Vorläufer des "cogito ergo sum» Descarfes in der arabischen Philosophie? — «Qöttinger Orientforschungen». Bd. 3, Wiesbaden, 1973. S. 108-134; *L.E.Qoodman*. Avicenna.. L. — N.Y., 1992. P. 129, 156-160. H.Frick. Qhazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mif Augustins Konfessionen. Leipzig, 1919; *I.Obermann*. Der Philosophie und religiöse Subjekfivismus Qhazalis. Vien-Leipzig, 1921; *M.M.Sharif* (ed.). A History of Muslim Philosophy. 2 v., Wiesbaden, 1966. P. 1349-1389; *W.M.Watt*. Muslim intellectual. A study of Al-Qhazali. Edinburgh, 1963; *M.H.A. Zakzuk*. Al-Qazalis Qrundlegung der Philosophie. München, 1968.

2 *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 393.

3 Там же. С. 510. См. также.: С. 222, 312.

4 *Фурлани Ф.* Указ. соч. С. 53, 62-63.

5 См.: Avicenna latinus. Liber de Anima, seu Sextus de naturalibus. Ed. crifique par. S. Van Riet. Louvain-Liden, IV-V, 1968; I-III, 1972.

6 *Шариф М.М.*. Указ. соч. С. 1382.

7 Эти сведения мне любезно дал известный философ-арабист Тауфик Ибрагим.

8 *Гудман М.Э.* Указ. соч. С. 14.

9 См.: *Аристотель.* Никомахова этика. 1, 9. 1170а 28-34.

10 *Плотин.* О нисхождении души в тела. Пер. И.А.Солоповой // Историко-философский ежегодник, 95. М., 1996. С. 209.

11 Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 532.

12 *Ибн Туфейль.* Роман о Хайе, сыне Якзана // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 366.

[13] Там же. С. 372.
[14] Там же. С. 378-379.
[15] *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. Сс. 487, 488, 489.
[16] Там же. С. 502.
[17] Там же. С. 218.
[18] Там же. С. 219.
[19] Там же. С. 221.
[20] Там же. С. 222.
[21] Там же. С. 482.
[22] Там же. С. 136, 138.
[23] Там же. С. 145.
[24] *Аль-Кирмани*. Успокоение разума. Пер. с араб. А.В.Смирнова. М., 1995. С. 54-55.
[25] *Ибн Сина*. Хай, сын Якзана. Пер. с араб. А.В.Сагадеева // *Сагадеев А.В.* Ибн Сина. М., 1980. С. 230.
[26] Арабская поэзия средних веков. С. 520-521.
[27] Там же. С.521.
[28] *Мераб Мамардашвили*. Картезианские размышления. М., 1993. С. 119.
[29] См.: *Абу Хамид аль-Газали*. Воскрешение наук о вере. Пер. с араб. В.В.Наумкина. М., 1980.
[30] *Газали*. Избавляющий от заблуждения. Пер. с араб. А.В.Сагадеева // *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Ази и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С. 213.
[31] Ср.: *Декарт*. Избранные произведения. М., 1950. С. 335-336.
[32] *Газали*. Избавляющий от заблуждения // Цит. соч. С. 213.
[33] Там же. С. 214.
[34] Там же. С. 218.
[35] Арабская поэзия средних веков. С. 466, 499, 459.
[36] *Газали*. Избавляющий от заблуждения // Цит. соч. С. 243.
[37] Там же. С. 244.
[38] Там же. С. 248.
[39] Там же. С. 247.
[40] *Ибн Туфейль*. Роман о Хайе, сыне Якзана // Цит. соч. С. 332.
[41] *Газали*. Избавляющий от заблуждения // Цит. соч. С. 215.
[42] Там же. С. 265.

СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

БЕССМЕРТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ ДЕКАРТА

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

В авторской редакции
Художник *В.К.Кузнецов*
Корректоры: *Т.М. Романова*
Технический редактор: *Н.Б. Кузнецова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 18.11.97.
Формат 60x84 1/16. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл.печ.л. 11,37. Уч.-изд.л. 9,4. Тираж 500 экз. Заказ № 048

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.М. Прохорова*
Компьютерная верстка: *С.В. Нефедкина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119842, Москва, Волхонка, 14